أعلام العرب

٢٦

الكندي

فيلسوف العرب

تأليف

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

وزارة الثقافة والإرشاد القومي

المؤسسة المصرية العامة

للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

فيلسوف العرب

فيلسوف العرب أم فيلسوف الاسلام .

قضية اختلف القدماء فى شأنها عند اختيـار اللقب الذى ينعتون يعقوب الكندى به ، فسماه بعضهم فيلسوف العرب ، وأطلق عليه البعض الآخر فيلسوف الاسلام .

قال ابن النديم فى الفهرست : « فاضل دهره ، وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها ، ويسمى فيلسوف العرب »

وقال القفطى فى أخبار الحكماء : « أبو يوسف الكندى ، المشتهر فى الملة الاسلامية بالتبحر فى فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية . متخصص بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم . فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها » .

وذكر ابن نباتة المصرى فى سرح العيون شرح رسـالة ابن زيدون : « الكندى هو يعقوب بن الصباح المسمى فى وقتـه فيلسوف الاسلام » .

وانما وقع هذا التباين لأن دائرة العروبة لا تطابق تمـام المطابقة دائرة الاسلام . فقد كان من العرب نصارى وصـابئة ويهود ومجوس ، كما كان من المسلمين ترك وعجم وغير ذلك من أهل الأجناس الأخرى غير العربية . وفى الوقت الذى ظهر الكندى فيه على مسرح الفكر كان معظم المشتغلين بالعلم والفلسفة ان

لم يكن جميعهم نصارى وصابئة ، وكان من الطبيعى أن يعنى بالفلسفة أولئك الذين كانوا من المشتغلين بها قبل دخولهم فى الاسلام ، وكان أغلبهم من السريان والصابئة .

ولكن العامل المشترك بينهم جميعا ، سواء أكانوا مسلمين أم أصحاب ديانات أخرى غير الاسلام ، وسواء أكانوا عربا أم من أجناس أخرى غير عربية ، هو اصطناعهم اللغة العربية أداة للتعبير عن الفلسفة ، بعد أن كانت مدونة باليونانيـــة أو السريانية أو الفارسية أو الهندية . لا نزاع أن اللغة أساس هــام من أسس القومية ان لم يكن رأسها ، الا أنه ليس الأساس الوحيد ، اذ لابد أن يضاف اليه التاريخ المشترك ، والقيم الروحية ، والحضارة المشتركة . ولقد كتب كثير من اليهود والنصارى والصابئة مؤلفات باللسان العربى بعد انتشار الاســلام واستقرار قواعــد الدولة الاسلامية ، من مثل حنين بن اسحاق ، وابنه اسحاق بن حنين ، وثابت بن قرة ، وقسطا بن لوقا ، وغيرهم كثيرون ، ولم يقل أحد ان أى واحد منهم هو فيلسوف العرب .

كانت علوم الطب والهندسة والهيئة والحساب والفلســفة احتكارا فى أيدى نصارى السريان ، وفى أيدى الصابئة ، وكذلك بعض الفرس . ذلك أن علوم اليونان وفلسفتهم كانت قد انتقلت من أثينا الى الاسكندرية ، ثم من الاسكندرية الى مدن الشام ، كما انتقلت العلوم والفلسفة بطريق آخر الى جنديسابور بعــد أن آمر الأمبراطور جستنيان باغلاق المدارس الفلسفية فى أثينا . وفى مدينة جنديسابور نقلت هندسة أقليدس ، وطبيعة أرشميدس ،

وفلك بطليموس ، وطب بقراط وجالينوس ، وفلسفة أرسطو وشراحه كالاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس الى السريانية ، ونقل القليل منها الى الفارسية . ولما تولى أبو جعفر المنصور الخلافة وأنشأ مدينة بغداد استدعى الطبيب جورجيس بن بختيشوع من جنديسابور الى دار السلام سنة مائة وثمان وأربعين ليعالجه ، واتخذه طبيبه الخاص ، وكان من قبل رئيس أطباء جنديسابور . ومنذ ذلك الوقت بدأت حركة الترجمة الى العربية — وبخاصة كتب الطب — تقوى ، وظل العلاج فى أيدى النقلة من نصارى السريان الذين كان المسلمون يثقون بهم ولا يثقون بغيرهم ، كما روى الجاحظ فى كتاب البخلاء متحدثا عن أسد ابن جانى ، قال : « وكان طبيبا فأكسد مرة ، فقال له قائل : السنة وبيئة ، والأمراض فاشية ، وأنت عالم ولك صبر وخدمة ، ولك بيان ومعرفة ، فمن أين تؤتى فى هذا الكساد ؟ قال : أما واحدة فانى عندهم مسلم ، وقد اعتقد القوم قبل أن أتطبب ، لا قبل أن أخلق ، أن المسلمين لا يفلحون فى الطب . واسمى أسد ، وكان ينبغى أن يكون اسمى صليبا ، ومراسل ، ويوحنا ، وبيرا . وكنيتى أبو الحارث ، وكان ينبغى أن تكون أبو عيسى ، وأبو زكريا ، وأبو ابراهيم . وعلىّ رداء قطن أبيض ، وكان ينبغى أن يكون علىّ رداء حرير أسود . ولفظى عربى ، وكان ينبغى أن تكون لغتى لغة أهل « جنديسابور » .

لم يكن غريبا اذن أن ينهض أطباء النصارى للدفاع عن أنفسهم ضد ذلك الذى يريد أن ينتزع منهم الصناعة التى يزهون

بها على غيرهم ، ويكسبون بها القوة والمنزلة ، وتجلب لهم المال الوفير ، وتقربهم من السلطان . ولقد ذهبت العصبية بأهل جنديسابور الى الحد الذى جعلهم ينكرون على غيرهم تعلم صناعة الطب ، وكأنهم أرادوا أن يكون هذا الفن وقفا عليهم لا ينافسهم فيه أحد غيرهم من نصارى أو مسلمين . ويؤيد ما تقوله ما ذكره ابن أبى أصيبعة أن : « حنين بن اسحاق كان يقرأ على يوحنا بن ماسويه كتاب فرق الطب الموسوم باللسان الرومى والسريانى بهروسيس . وكان حنين اذ ذاك صاحب سؤال ، وذلك يصعب على يوحنا . وكان يباعده أيضا من قلبه أن حنينا كان من أبناء الصيارفة من أهل الحيرة ، وأهل جنديسابور خاصة ومتطببوها ينصرفون عن أهل الحيرة ، ويكرهون أن يدخل فى صناعتهم أبناء التجار » .

وقد أورد ابن النديم عند ذكر تآليف الكندى الطبيات أسماء بضع وعشرين رسالة ، لم يبق منها مع الأسف شىء نستطيع أن نعرف مذهبه فى الطب والعلاج ، منها رسالته فى الطب البقراطى ، ورسالته فى تدبير الأصحاء ، ورسالته فى كيفية الدماغ وغيرها . وقد حفظ لنا القفطى قصة — ان صحت — فانها تدل على شهرة الكندى فى الطب ، ورسوخ قدمه فى هذه الصناعة . ونحن ذاكرون هذه القصة بتمامها لطرافتها ، قال :

« وقد ذكروا من عجيب ما يحكى عن يعقوب بن اسحاق الكندى هذا ، أنه كان فى جواره رجل من كبار التجار موسع عليه فى تجارته . وكان له ابن قد كفاه أمر بيعه وشرائه ، وضبط

دخله وخرجه . وكان ذلك التاجر كثير الازراء على الكندى ، والطعن عليه ، مدمنا لتعكيره والاغراء به . فعرض لابنه سكتة فجأة ، فورد عليه من ذلك ما أذهله ، وبقى لا يدرى ما الذى له فى أيدى الناس وما لهم عليه ، مع ما دخله من الجزع على ابنه . فلم يدع بمدينة السلام طبيبا الا ركب اليه واستركبه لينظر ابنه ويشير عليه من أمره بعلاج . فلم يجبه كثير من الأطباء لكبر العلة وخطرها الى الحضور معه . ومَنْ أجابه منهم ، فلم يجد عنده كبير غناء .

فقيل له : أنت فى جوار فيلسوف زمانه ، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة ، فلو قصدته ، لوجدت عنده ما تحب . فدعته الضرورة الى أن تحمّل على الكندى بأحد اخوانه ، فثقل عليه فى الحضور ، فأجاب ، وصار الى منزل التاجر . فلما رأى ابنه ، وأخذ مجسه ، أمر بأن يحضر اليه من تلاميذه فى علم الموسيقى مَنْ قد أتقن الحذق بضرب العود ، وعرف الطرائق المحزنة والمزعجة والمقوية للقلوب والنفوس . فحضر اليه منهم أربعة نفر ، فأمرهم أن يديموا الضرب عند رأسه ، وأن يأخذوا فى طريقة أوقفهم عليها ، وأراهم مواقع النغم بها من أصابعهم على الدساتين ونقلها . فلم يزالوا يضربون فى تلك الطريقة والكندى آخذ مجس الغلام ، وهو فى ذلك يمتد نَفَسُه ، ويقوى نبضه ، ويرجع اليه نفسه شيئا بعد شىء ، الى أن تحرك ، ثم جلس وتكلم ؛ وأولئك يضربون فى تلك الطريقة دائما لا يفترون . فقال الكندى لأبيه : سل ابنك عن علم ما تحتاج الى علمه ، مما لك وعليك ، وأثبته .

فجعل الرجل يسأله وهو يخبره ، ويكتب شيئا بعد شيء . فلما أتى على جميع ما يحتاج اليه غفل الضاربون عن تلك الطريقة التى كانوا يضربونها وفتروا . فعاد الصبى الى الحال الأول وغشيه السكات . فسأله أبوه أن يأمرهم بمعاودة ما كانوا يضربون به ؛ فقال : هيهات ! انما كانت صبابة قد بقيت من حياته ، ولا يمكن فيها ما جرى ، ولا سبيل لى ولا لأحد من البشر الى الزيادة فى مدة مَن انقطعت مدته ، اذ قد استوفى العطية ، والقسم الذى قسم الله له » .

هذه الحكاية ان دلت على شيء فانما تدل على تربع الكندى على عرش الشهرة فى صناعة الطب ، بل فى ابتكار العلاج أيضا بما يناسب حالة المريض .

ومما يدل على مزاحمة الكندى لأطباء النصارى ، وانتزاعه قصب السبق منهم ، أن ثابت بن قرة كان معاصرا له ، مشهورا بالترجمة ، بارزا فى الطب والفلسفة . ذكره ابن أبى أصيبعة وقال ان من تآليفه : « كتاب الوقفات التى فى السكون الذى بين حركتى الشريان المتضادتين ، مقالتان . صنف هذا الكتاب سريانيا ، لأنه أومأ فيه الى الرد على الكندى ، ونقله الى العربى تلميذ له يعرف بعيسى بن أسيد النصرانى ، وأصلح ثابت العربى . وذكر قوم أن الناقل لهذا الكتاب حبيش بن الحسن الأعسم ؛ وهذا غلط . وقد رد أبو أحمد الحسين بن اسحاق بن ابراهيم المعروف بابن كرنيب على ثابت فى هذا الكتاب ، بعد وفاة ثابت، بما لا فائدة فيه ولا طائل . وهذا الكتاب أنفذه لما صنفه الى

اسحاق بن حنين ، فاستحسنه استحسانا عظيما ، وكتب في آخره بخطه يقرظ أبا الحسن ثابتا ، ويدعو له ، وينصفه » .

ذكرنا هذه القصة نبغي من اثباتها بيان المنافسة الشديدة بين أطباء النصارى وبين الكندى الطبيب المسلم . وقد انحاز الى جانب ثابت تلميذه عيسى النصرانى ، وقيل حبيش وهو نصرانى كذلك ، ثم أيد اسحاق بن حنين ثابتا ، واستحسن رأيه ، وقرظه، وأنصفه ، وحرص أن يثبت هذا كله بخط يده . وسنشير الى هذه القصة فيما بعد للاستشهاد على معرفة الكندى اللغة السريانية . أما الآن ، فالذى يعنينا أنه كان أول فيلسوف عربى مسلم ، انتزع هذه الصناعة من أيدى نصارى السريان الذين لم تكن لغتهم الأصلية العربية .

* * *

قلنا فى ابتداء هذا الحديث ان القدماء اضطربوا فى وصفه أهو فيلسوف العرب أم فيلسوف الاسلام ، حتى اذا كنا فى القرن التاسع الهجرى نجد أن ابن حجر يضطرب كذلك ، فيترجم له مرتين في موضع متقارب جدا ، وكأنه يترجم لشخصين مختلفين . ففى لسان الميزان ، الجزء السادس صفحة ٣٠٥ ، الترجمة رقم ١٠٩١ ، يقول ابن حجر عنه : « يعقوب بن اسحاق بن الصباح بن عمران بن اسماعيل بن محمد بن الأشعث الكندى ، فيلسوف العرب ، يكنى أبا يوسف ... » وفى صفحة ٣٠٧ ، الترجمة رقم ١١٠٢ ، يقول عنه : « يعقوب بن الصباح .. ابن الأشعث الكندى ، فيلسوف الاسلام » . ويبدو أن ابن حجر

قد خُيِّل اليه أن فيلسوف العرب شيء ، وفيلسوف الاسلام شيء آخر ، وذلك على الرغم من أنه أورد اسمه واسم آبائه وأجداده كاملا ، مما كان ينبغي أن يفطن معه الى أن الرجل واحد.

حتى اذا مضينا عبر التاريخ من القرون التاسع الى الرابع عشر الهجرى ، نجد أن أستاذنا الجليل المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق قد فصل فى هذه القضية التى عرضنا لها فى أول هذا الكلام بحيث يمزج بين العروبة والاسلام . فهو فيلسوف العرب، ولكنه فى الوقت نفسه عربى مسلم . وهذا نص عبارته : « والكندى كان جديرا بهذه التسمية فى وقته وسيظل بها جديرا . فانه أول عربى مسلم مهد للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب وفى ظل الاسلام »[1] .

ويبدو أن الأستاذ مصطفى عبد الرازق كان فى الواقع مضطربا فى ترجيح أى الوصفين ، ولو أنه كان يميل الى القول بأنه فيلسوف العرب . فقد بدأ العبارة بأنه «فيلسوف العرب » كما جاء عند القفطى وابن أبى أصيبعة ، ثم نقل رأى ابن نباته من أنه « فيلسوف الاسلام » ، وعقب على هذا كله ، وبعد ذلك ، بأنه : « كان جديرا بهذه التسمية » . فأى تسمية لعمرى يقصد ، العرب أم الاسلام ؟

والرأى عنده — كما ذكرنا — أنه أول عربى مسلم . أما أنه عربى فلأنه :

---

(١) مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى — القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٤٨ .

(أولا) : مهد للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب .

(ثانيا) : لأن النقلة قبله كانت ترجمتهم حرفية وبيانهم العربي ضعيفا ، حتى جاء الكندى يترجم بنفسه ويصلح هذه التراجم ليسهل تناولها ، ولكيلا تنفر من أساليبها أذواق العرب .

(ثالثا) : أنه يسر الموضوعات الفلسفية المترجمة ولخصها ، وجاهد فى تزيين الفلسفة فى أعين العرب .

أما أنه مسلم ، فلأنه :

(أولا) : « لم يكن فى الاسلام مَن اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب هذا » كما ذكر ابن أبى أصيبعة .

(ثانيا) : أنه هو الذى وجه الفلسفة الاسلامية وجهتها ، فسارت فى سبيلها على أيدى تلاميذه .

(ثالثا) : أنه عاش فى ظل الدولة الاسلامية[1] .

* * *

ونود قبل أن ننظر الى الكندى فى ضوء العصر الحاضر أن نثبت رأى مؤرخ اعتبر فيلسوفنا اسلاميا لا عربيا ، فقال انه : « أول من تبحر من المسلمين فى الفلسفة وسائر أجزائها من المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات ، مع تبحره فى علوم العرب ، وبراعته فى الآداب من النحو والشعر . وكان يعرف الطب ، والنجوم وأحكامها ، وضروبا من الصناعات والمعارف التى قل

(١) المرجع السابق ص ٤٦ ــ ٤٩ ، ملخصا .

أن تجتمع فى انسان واحـد . وفهرسـة كتبه تزيد على دست كاغـد .. » .

و « الكاغد » بالفارسـية يعنى الورق ، و « دست » هى اللفظة التى درجت فى اللغة العامية بقولنا « دستة » أى اثنا عشر.

ولا غرابة أن يستخدم الشهرزورى[1] هذه الألفاظ الفارسية ، لأنه فارسى متعصب لقوميته ، وهذه هى العلة التى جعلته يؤثر أن يجعل الكندى أول فلاسفة الاسلام .

* * *

وتمضى عجلة التاريخ فى الوقت الحاضر افى سرعة سريعة تليق بعصر الذرة والصواريخ الذى نعيش فيه ، فننظر اليوم الى القضية بمنظار هذا العصر ، عصر القومية العربية ، فاذا بالكندى يبدو لنا « فيلسوف العرب » بحق . لا لأنه كان مسلما ، فقد ظهر كثير من الفلاسفة كانوا مسلمين كالفارابى المعلم الثانى ، والشيخ الرئيس ابن سينا ، والرازى الطبيب ، والبيرونى ، وابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد ، وغيرهم وغيرهم ممن كانوا يدينون بالاسلام ، ولكن لم ينعت أحدهم بأنه « فيلسوف العرب » ، والما جرت على أقلام المؤرخين أنهم الفلاسفة الاسلاميون . وكان معظمهم من أجناس غير عربية ، كالفارابى الذى كان تركيا ، وابن سينا الذى كان فارسيا . ونحن نعـلم أن الشيخ الرئيس على الرغم من أنه كتب معظم مؤلفاته باللغة العربية الا أنه كتب أيضا بالفارسية بعض مؤلفاته . وللغزالى وهو حجة للاسلام تآليف بالفارسية :

(١) الشهر زورى ـ نزهة الأرواح ـ مخطوط .

لقى العرب فى أثناء تاريخهم الطويل منذ ظهور الاسلام حتى الوقت الحاضر هجوما عنيفا من جميع الشعوب المحيطة بهم ، القريبة منهم والبعيدة على حد سواء . ولكن الطعنات القاتلة جاءتهم من جيرانهم الأقربين ، ومن أولئك الذين انضووا تحت لواء الاسلام ووجهوا اليهم الطعنة من الداخل .

نجح الشعوبيون فى بث الفكرة القائلة بأن العرب أبعد الناس عن العمران والمدنية حتى ان ابن خلدون كتب فى مقدمته يقول ان العرب أبعد الناس عن الصنائع وأن السبب فى ذلك أنهم أعرق فى البدو ، وعن العمران الحضرى وما يدعو اليه من الصنائع . وأن العجم من أهل المشرق وأمم النصرانية عدوة البحر الرومى أقوم الناس عليها ، لأنهم أعرق فى العمران الحضرى ، مما يتنافى مع حقيقة واقع التاريخ ، ولكنها نغمة الشعوبية لا تكاد تخبو حتى تستيقظ مرة أخرى .

ليست العروبة جنسا ، ولا لغة ، ولا دينا ، ولا آمالا وآلاما مشتركة فقط ، وانما هى حضارة معينة تحوى هذا كله ، وتهتدى بمثل عليا تجعل الناس يتمسكون بهذه القومية ، ويقبلون عليها ويقبلونها .

والعلوم المختلفة هى الأساس الذى تقوم عليه الحضارات . والفلسفة هى التاج الذى يجمع أطراف هذه الحضارة . والدين هو الروح الذى ينفح فيها الحياة . وقد استطاع الكندى أن ينطق بلسان العروبة من جهة دينها وهو الاسلام ، ومن جهة العلوم الحضارية التى ترفع من شأن الأمم ، فألم بهذه العلوم

وأحسن تلخيصها ، وكتبها بلغة عربية سليمة ، ووضع لها مصطلحات قريبة المأخذ جارية فى الاستعمال مقبولة عند الذوق. وهكذا أثبتت اللغة العربية بألفاظها وتراكيبها أنها لغة حضارة ، فاستطاعت القومية العربية أن تقف على قدميها ثابتة فى معركة القوميات ، وأن تنتصر فى هذه المعركة عدة قرون من الزمان .

ان ما فعله الكندى ، سليل العرب جنسا ولغة ودينا ، يدحض بأبين دليل وأوضح برهان ما ذهب اليه ابن خلدون من أن العرب اذا تغلبوا على أوطان أسرع اليها الخراب ، وأنهم أبعد الناس عن الصنائع والعمران .

لقد ظلت راية القومية عالية خفاقة ما تمسك العرب بالعلوم والفلسفة لأنها الأساس الوطيد الذى يقوم عليه بنيان الأمم . فلما انصرفوا عن العلوم المختلفة ، وهجروا الفلسفة وطعنوها الطعنة النجلاء ، فقدوا السلاح الذى يستطيعون به الدفاع عن أنفسهم فى معركة الحياة المريرة مع غيرهم من الدول . وفى احياء ذكرى الكندى بعد ألف عام من وفاته تجديد للقومية العربية ، وتذكير للعرب أن قوة القومية فى تعضيد أهلها لها بالاقبال على العلوم والمعارف حتى يرتفع أمام القوميات الأخرى قدرها .

ان التاريخ ليعيد نفسه فى هذه الأيام ، اذ ارتفعت نغمة القومية العربية مرة أخرى ، وأثبت العرب أنهم أكفاء فى هذه المعركة بالأفعال لا بالأقوال ، فساروا على النهج نفسه الذى سار فيه الكندى من قبل ، مع تغيير طفيف فى الصورة يقتضيه المقام . ذلك أنهم بدءوا بالنقل عن الغرب ، ثم اجتازوا مرحلة الترجمة

الى مرحلة الاستقلال فى الفكر ، والابتكار فى العلم ، والمساهمة فى الاختراعات . ثم أصبحت لهم بعد ذلك فلسفة عربية تستمد كيانها من صميم تراثهم العربى الاسلامى ، وتقوم على أسس من العلوم الحديثة .

وقد كان الكندى فيلسوفا عربيا ، جمع فى شخصه معارف زمانه ، ونقلها الى اللسان العربى حتى عد من جملة النقلة ، واهتم بالعلوم الرياضية والطبيعية وبرز فيها ، ثم أقام فلسفة عربية تستند الى هذا الأساس العلمى من جانب ، والى الروح الاسلامية من جانب آخر .

ولكننا لم نعرف حتى الآن مَنْ هو الكندى ، ومن آباؤه وأجداده ، وكيف نشأ وتعلم ، وما شخصيته ، وما تآليفه ، وما هى اتجاهاته العلمية والفلسفية ؟ فلنشرع فى بيان ذلك .

سليل الملوك

« يعقوب بن اسحاق الكندى ، فيلسوف العرب ، وأحد أبناء ملوكها » هو العنوان الذى وضعه ابن أبى أصيبعة لترجمة أول الأطباء العراقيين وآطباء الجزيرة . ثم ساق بعد ذلك نسبه على النحو التالى :

« أبو يوسف ، يعقوب ، بن اسحاق ، بن الصباح ، بن عمران ، ابن اسماعيل ، بن محمد ، بن الأشعث ، بن قيس ، بن معدى كرب ، بن معاوية ، بن جبلة ، بن عدى ، بن ربيعة ، بن معاوية الأكبر ، بن الحارث الأصغر ، بن معاوية ، بن الحارث الأكبر ، بن معاوية ، بن ثور ، بن مرتع ، بن كندة ، بن عفير ، بن عدى ، بن الحارث ، ابن مرة ، بن أدد ، بن زيد ، بن يشجب ، بن عريب ، بن زيد ، ابن كهلان ، بن سبأ ، بن يشجب ، بن يعرب ، بن قحطان » .

ينقسم هذا النسب قسمين : الأول فى الجاهلية ، والثانى فى الاسلام . وهمزة الوصل بينهما هو « الأشعث بن قيس » الذى عاش فى الجاهلية ، وقدم على الرسول مع وفد كندة ، وأسلم على يديه .

ويرتفع نسبه فى الجاهلية الى قحطان .

قال اليعقوبى فى تاريخه : ذكرت الروايات ومن يدعى العلم

بالأخبار وأحوال الأمم والقبائل ان أول من ملك من ولد قحطان سبأ بن يعرب بن قحطان ، وكان اسم سبأ « عبد شمس » ، لأنه أول من ملك من ملوك العرب ، وساد فى الأرض ، وسبى السبايا. وكان يعرب بن قحطان أول من حيى بأنعم صباحا أبيت اللعن .

وقد ملك أبناء يعرب بن قحطان على اليمن ، ووقعت لهم أحداث وحروب مشهورة . وتفرعت عن شجرة قحطان قبـائل شتى . وكان أول من ذكر اسمه وعرف قدره سبأ ، ومن ولده « كهلان » و « حمير » . ومن قبائل كهلان : طىء ، والأشعر ، وجذام ، ولخم ، ومذحج ، والأزد ، وغيرها .

وكان ملوك اليمن يدينون بعبادة الأصنام فى صدر من ملكهم، ثم دانوا بدين اليهود ، وتلوا التوراة ؛ وذلك أن أحبارا من اليهود صاروا اليهم فعلموهم دين اليهودية .

ووقعت بين كندة وحضرموت حروب أفنت عامتهم ، ودخل أهل اليمن التشتيت والتفريق . حتى اذا انتشروا فى البلاد صارت كندة الى أرض معد فجاورتهم ، ثم ملكوا رجلا منهم كان أول ملوكهم يقال له : مرتع . ثم ملك بعده ابنه ثور ، ومن بعده ابنه معاوية ، ثم ابنه الحارث الأكبر . قال اليعقوبى : « ثم ملك وهب ابن الحارث عشرين سنة ، ثم ملك بعده حجر بن عمرو آكل المرار ثلاثا وعشرين سنة . وهو الذى حالف بين كندة وربيعة » .

ونود أن نقف قليلا عند « آكل المرار » ما معناه ، لأن خبره سيأتى عند الكلام عن الأشعث بن قيس حين قدومه على الرسول عليه السلام .

المرار بالضم شجر مر من أفضل العشب وأضخمه ، اذا أكلته الابل قلصت عنها مشافرها ، فبدت أسنانها . قيل سمى حُجْر آكل المرار لكشر كان به . وقيل : لأن ابنة له سـباها ملك من ملوك سليح يقال له زياد بن هبولة ، فقالت له ابنة حجر : كأنك بأبى قد جاء كأنه جمل آكل المرار ؛ تعنى كاشرا عن أنيابه . وقيل انه كان فى نفر من أصحابه فى سفر فأصابهم الجوع ؛ فأما هو فأكل المرار حتى شبع ونجا ؛ وأما أصحابه فلم يطيقوا ذلك حتى هلك أكثرهم ، ففضّل عليهم بصبره على أكله المرار . وتوفى حجر ابن عمرو هذا سنة ٤٥٠ ميلادية .

وذكر أبو الفرج الأصفهانى فى الأغانى خبر كندة فى الجاهلية، فقال : ان كندة لا يعدون من أهل البيوتات ، وانما كانوا ملوكا . وذكر أن الأشعث بن قيس كان ذا قرابة بالنعمان بن المنذر ، وأن كسرى دعا أشرف قبائل العرب فاجتمعوا عنده ، وتكلم كل ناطق بلسان قبيلته ، الى أن قام الأشعث فقال : لقد علمت العرب أنا نقاتل عديدها الأكثر ، وقديم زحفها الأكبر ، وأنا غياث اللزبات. فسئل : لم يا أخا كندة ؟ فأجـاب : لأنا ورثنا ملك كنـدة ، فاستظللنا بأفيائه ، وتقلدنا منكبنا الأعظم ، وتوسطنا بحبوحه الأكرم .

كان ذلك خبر كندة فى الجاهلية ، وقفنا به عند الأشعث بن قيس ، وهو الذى كان على رأس وفد كندة الى الرسول . وقد أورد ابن هشام فى سيرته خبره ، نذكره مطولا لأنه يصور أخلاق كندة أبلغ تصوير . قال ابن هشام ناقلا عن ابن اسحاق :

« وقدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الأشعث بن قيس فى وفد كندة ، فحدثنى الزهرى بن شهاب أنه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ثمانين راكبا من كندة ، فدخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم مسجده ، وقد رجلوا جممهم ، وتكحلوا ، عليهم جبب الحيرة وقد كففوها بالحرير . فلما دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ألم تسلموا ؟ قال : بلى . قال : فما بال هذا الحرير فى أعناقكم ؟ قال : فشقوه منها ، فألقوه .

ثم قال له الأشعث بن قيس : يا رسول الله ، نحن بنو آكل المرار ، وأنت ابن آكل المرار ، قال : فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال : ناسبوا بهذا النسب العباس بن عبد المطلب ، وربيعة بن الحارث . وكان العباس وربيعة رجلين تاجرين ، وكانا اذا شاعا فى بعض العرب فسئلا ممن هما ، قالا : نحن بنو آكل المرار ، يتعززان بذلك ، وذلك أن كندة كانوا ملوكا . ثم قال لهم : لا ، بل نحن بنو النضر بن كنانة ، لا نقفو أمنا ، ولا ننتفى من أبينا . فقال الأشعث بن قيس : هل فرغتم يا معشر كندة ؟ والله لا أسمع رجلا يقولها الا ضربته ثمانين » .

ثم ساق ابن هشام حديثا طويلا يفسر به معنى آكل المرار ، ونسب ذلك الى الحارث بن عمرو بن حجر بن معاوية بن الحارث ابن معاوية بن ثور . وذكر خبرا آخر يتفق مع ما قرره اليعقوبى من أن آكل المرار هو حجر بن عدى ، سمى كذلك لأنه أكل شجرا يقال له المرار .

ولما ارتدت العرب بعد موت النبى عليه السلام ، أرسل أبو بكر الجيوش لحربهم ، وكانت كندة فيمن ارتد . ودارت الحرب ، وكثر القتل فى كندة ، فخرج الأشعث بن قيس ومعه تسعة نفر من حصنهم يطلبون الأمان من زياد بن لبيد الأنصارى قائد المسلمين ، فأجابهم الى ذلك ، وقال : اكتبوا ما شئتم ، ثم هلموا الكتاب حتى أختمه . ففعلوا ، ونسى الأشعث أن يكتب نفسه . ثم فتحوا باب الحصن ، ودخل المسلمون ، فلم يدعوا مقاتلا الا قتلوه ، وأخذوا الأموال والسبى . فلما فرغوا منهم ، دعا الأشعث أولئك النفر والكتاب معهم ، فعرضهم ، فأجاز من فى الكتاب ، فاذا الأشعث ليس منهم ، فأخِذ أسيرا الى أبى بكر . ولما خشى القتل قال الأشعث : أو تحتسب فىَّ خيرا ، فتطلق اسارى ، وتقيلنى عثرتى ، وتفعل بى مثل ما فعلت بأمثالى ، وترد علىَّ زوجتى ؟ — ذلك أنه كان قد خطب أم فروة أخت أبى بكر ، فلما قدم على النبى أخرها الى أن يقدم الثانية ، فمات النبى ، وارتد — فانْ فعلت ذلك تجدنى خير أهل بلادى لدين الله ؛ فحقن دمه ، ورد عليه أهله .

وقد أنجب الأشعث من أم فروة أخت أبى بكر ابنه «محمد» الجد الرابع ليعقوب الكندى .

حسن اسلام الأشعث ، وشارك فى الفتوح ، وأبلى بلاء حسنا . شهد اليرموك بالشام ، وسار الى العراق فشهد القادسية ، وكان فى جملة الوفد الذى أرسله سعد بن أبى وقاص الى يزد جرد يدعوه الى الاسلام أو الحرب . ثم شهد حرب المدائن

وجلولا ونهاوند ، ونزل الكوفة وابتنى بها دارا ، فاستقرت أسرة الكندى بها الى أن انتقل يعقوب منها الى بغداد .

حضر الأشعث مع على بن أبى طالب صفين ، وكان على راية كندة ، وشهد الحكمين بدومة الجندل ، وقاتل الخوارج بالنهروان ، وعاد الى الكوفة ، وتوفى بها بعد مقتل على بزمن قليل . وهكذا استقر به النوى بعد حياة حافلة بالمطامع والآمال ، تحول فيها من ملك الى عبد من عباد الله ، وانتقل فيها من دين الجاهلية الى الاسلام ، وترك بلاده فى اليمن واستقر فى كوفة العراق .

ولكن المُلك عز وسلطان ، وهيل وهيلمان ، ونفوذ وأبهة وهيمنة . ومن أجل ذلك يلعب بخيال الناس ، ويجرى فى أحلامهم ، يصبون اليه ، ويتطلعون الى الظفر به . فان كان من الناس مَن بلغ الملك ، وتربع على العرش ، وذاق حلاوته ، ثم نزل عن العرش ، فلا جرم يظل المُلك أملا يراوده ، يسعى اليه ويدبر له ، ويحيط نفسه برسومه ان لم يستطع بلوغه . وقد ظل هذا الأمل يلعب بخيال بنى الأشعث .

ولم يكن من اليسير أن يحقق محمد بن الأشعث أمله فى الملك ابان حكم معاوية بن أبى سفيان ، الذى قبض بيد من حديد على الدولة فى أثناء ملكه الذى دام عشرين عاما . فلما تولى ابنه يزيد ، طمع الطامعون ، وتعاون وإياهم أصحاب المطامع . ولاحت لمحمد بن الأشعث فرصة تحقيق أمله فى بلوغ شىء من النفوذ والسلطان ، فانضم الى ابن الزبير الذى استعمله أميرا على الموصل . واضطربت الحوادث التاريخية بسبب ضعف يزيد بن

معاوية ، ومقتل الحسين ، وظهور شوكة الخوارج ، واشتداد سلطة المختار الذى وثب على الكوفة فبايعه أهلها ، وشرع يبسط نفوذه على البلاد ، فبعث الى الموصل أميرا من طرفه هو عبد الرحمن بن سعيد . قال ابن الأثير فى الكامل ما فحواه : ان محمدا بن الأشعث سار عن الموصل الى تكريت ينظر ما يكون من الناس . ثم سار الى المختار فبايعه . ولكن هده البيعة لم تكن خالصة مخلصة ، لأنه لم يصل الى بغيته فى ظل المختار ، فلما ولى مصعب بن عبد الله بن الزبير ، انضم اليه . وعندئذ أرسل المختار الى محمد بن الأشعث وهو فى قرية له الى جنب القادسية ، فطلبوه فلم يجدوه ، وكان قد هرب الى مصعب . قال ابن الأثير : « فهدم المختار داره ، وبنى بلبنها وطينها دار حجر بن عدى الكندى » . ولكن محمدا بن الأشعث لعب على الجواد الخاسر ، فلم يلبث حين اشتبك مصعب والمختار أن قتل محمد سنة سبع وستين .

وورث عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث الأمل فى الامارة ، ولعب على مسرح الحياة السياسية دورا كبيرا فى ذلك الحين .. خرج على الحجاج ، ووقف فى وجه عبد الملك بن مروان ، فأوغر صدر الأمويين ، وانتهت حياته بمأساة . لم يخرج من أول الأمر على الحجاج ، الذى استعمله على سجستان ، وعينه قائدا على جيشى البصرة والكوفة ، وكان الحجاج — كما يقول ابن الأثير — يبغضه ، ويقول : « ما رأيته قط الا أردت قتله . وسمع الشعبى ذلك من الحجاج ذات يوم ، فأخبر به عبد الرحمن ، فقال : والله لأحاولن أن أزيل الحجاج عن سلطانه . فلما أراد

الحجاج أن يبعث عبد الرحمن على ذلك الجيش ، أتاه اسماعيل ابن الأشعث ، فقال له : لا تبعثه ، فوالله ما جاز جسر الفرات فرأى لوال عليه طاعة ، وانى أخاف خلافه ... » . . وبالفعل ، ما لبث عبد الرحمن أن انتهز الفرصة وخرج على الحجاج ، وأقبل الحربه ، وكان ذلك سنة اثنتين وثمانين . وانتصر عبد الرحمن حتى خلع عبد الملك بن مروان نفسه ، ودخل البصرة ، واستمرت الحرب بينهما ثلاث سنوات الى أن هلك عبد الرحمن . قيل انه ألقى بنفسه من سطح قصر فمات ، ودفن معه الأمل فى الملك طول عهد بنى أمية .

* * *

ولم يكن غريبا بعد أن ولى العباسيون الحكم أن يسترجع بنو الأشعث ما كان لهم من جاه . وهم وان لم يطمعوا فى الملك كما طمع محمد أو ابنه عبد الرحمن ، فقد اكتفوا بتقلد المناصب التى تلى الملك ، كالولاية من قضاء أو امارة أو شرطة .

فقد تولى اسحاق بن الصباح ، والد يعقوب الكندى ، الكوفة سنة ١٥٩ هجرية ، فى عهد الخليفة المهدى . وتولى كذلك الشرطة ، كما تولاها زمان الهادى والرشيد .

ويرجح أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق أن : « اسحاق ابن الصباح توفى فى أواخر عهد هارون الرشيد المتوفى سنة ١٩٣ هجرية » . وظلت قرابته تتصل بخدمة الخلفاء بعد ذلك .

وقد جرت العادة أن يسكن الولاة بالكوفة فى قصر الامارة الذى يقع خلف المسجد الجامع الكبير . ولا يزال هـذا المسجد

موجودا فى موقعه حتى اليوم ، وقد كشف حديثا عن آثار قصر الامارة . ولما كان اسحاق بن الصباح أميرا على الكوفة ، فمن الطبيعى أن يسكن هو وأهلـه فى ذلك القصر الذى ولد فيـه فيلسوفنا يعقوب .

ولسنا ندرى على التحقيق أكان اسحاق بن الصباح شيعيا أم سنيا ، لأنا لا نجد عند القدامى من المؤرخين ذكرا لمذهبه . ويرجح بعض الكتاب المحدثين أنه كان شيعيا لصلة جده الأشعث بعلى بن أبى طالب ، وحربه الى جانبه فى صفين ، ومؤازرته له فى حرب الخوارج ، ثم لاتخاذ بنى الأشعث الكوفة مقـرا لهم ، وكانت الكوفة حصنا للشيعة العلوية . أما الذين ينفون عنـه شيعيته فيذهبون الى أن الكوفة لم تكن وقفا على الشيعة ، بل كان يعيش فيها سنيون كثيرون ، والى أن العباسيين ناهضـوا العلويين أصحاب الشيعة الامامية ، ووقعت بين خلفائهم وبين الأئمة منازعات انتهت بعدم السماح للأئمة بالظهور ، ولذلك وقفت سلسلة الأئمة عند الحسن العسكرى ، وهو الامام الحادى عشر المتوفى سنة ٢٦٠ هجرية . أما الامام الثانى عشر فهو المهدى المنتظر .

ولهذه الظروف التاريخية نميل الى ترجيح وجهة النظـر الثانية ، اذ ليس من المعقول أن يولى المأمون والرشيد اسحاق ابن الصباح أميرا على الكوفة ، وهما يعلمان أنه من الشيعة العلوية .

ولما توفى اسحاق خرجت والدة يعقوب الكندى بأسرتها من

قصر الامارة وعادت الى دارها بالكوفة ، وهى التى تربى فيها يعقوب الكندى صبيا .

* * *

واذا كان الغموض قد أحاط بالسنة التى توفى فيها اسحاق ابن الصباح ، فان السنة التى ولد فيها ابنه يعقوب أشد غموضا، ولذلك كان تحديد مولده أقرب الى الظن والتخمين . وقد ذهب ديبور الى أن « فيلسوفنا ولد فى أوائل القرن التاسع الميلادى (أواخر القرن الثانى للهجرة) على الأرجح فى الكوفة ، وكان أبوه أميرا عليها »[1] . ويوافقه مصطفى عبد الرازق على ذلك ، ويحدد ميلاده بأنه سنة ٨٠١ م — ١٨٥ هـ . وفى ذلك يقول : « تاريخ ميلاد الكندى غير معروف الا ظنا . وقد أشرنا فيما مضى الى أن الراجح أن ميلاده كان فى أواخر حياة أبيه الذى توفى فى زمن الرشيد ، والرشيد توفى سنة ١٩٣ هـ — ٨٠٨ م . فالغالب أن الكندى ولد فى مطلع القرن التاسع الميلادى حوالى ٨٠١ م— ١٨٥ هـ ، كما رجحه ديبور . ولما كان يعقوب بن اسحاق الكندى قد توفى فى أواسط القرن الثالث الهجرى ، ولم يكن أحد ممن ترجموا له أشار الى أنه كان من المعمرين ، فمن المرجح أنه ولد فى عواقب عمر أبيه » ، وأن أباه تركه طفلا ، فنشأ فى الكوفة فى أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى ، وفى حضن اليتم وظل الجاه الزائل. واذا كان جاه بنو الأشعث لم يَزُل بزوال اسحاق ، فان عهدهم

(١) دي بور ، ص ١١٥ .

الزاهر فى الكوفة قد تولى بموته ، وكانوا قد انتشروا فى البلاد ، فلم يبق للصبى اليتيم الا أمه التى لا تعرف من شأنها قليلا ولا كثيرا »[1] .

ومع أن الكندى نشأ يتيما الا أنه رأى آثار أبهة الامارة وهو صبى فانطبعت فى صفحة خياله ، وذلك حين كان أبوه أميرا على الكوفة . ولا ريب أنه سمع عن حسبه ونسبه كل شىء ، وعرف أخبار أجداده الذين طمعوا فى الملك ، وآباء أجداده الذين كانوا ملوكا فى اليمن . وما بالك بالعرب واعتزازهم بالأنساب ، ومعرفتهم بالأخبار .

انه سليل الملك ، وربيب المجد ، ووريث تقاليد جرت فى أصلاب الأسرة جيلا بعد جيل .

ورث بالكوفة بيتا يليق بمن كان أبوه أميرا عليها ، ولابد أنه كان من أفخم الدور . فلما انتقل الى بغداد — ولا ندرى متى كان ذلك — لم تكن داره فيها أقل فخامة . وقد ذكرنا من قبل قصة التاجر الثرى الذى كان يسكن جواره ، وكيف لجأ اليه يعالج ابنه ، فلا غرابة أن تكون الدار فى أفخم أحياء بغداد . وذكر الجاحظ فى كتاب الحيوان قصة يتضح منها أن الدار كانت تجمع الى الفخامة أسباب الترف والنعيم، مما لا يوجد الا عند المرفهين . قال : « وكان عند يعقوب بن الصباح الأشعثى هران ضخمان أحدهما يكوم الآخر متى أراده من غير اكراه ، ومن غير أن يكون

---

(١) فيلسوف العرب ص ١٨ .

المسفود يريد من السافد مثل ما يريد منه السافد . وهذا الباب شائع فى كثير من الأجناس ، الا أنه فى هذه الأجناس أوجد » [1] .
وذكر القصة بعينها بعد قليل فى مناسبة أخرى فقال : « فخبرنى صاحبنا هـذا أن فى منزل أبى يوسف يعقوب بن اسحاق هرين ذكرين عظيمين يكوم أحدهما الآخر ؛ وذلك كثيرا ما يكون » [2] .

وليست العلة فى اقتناء نوادر الحيوان راجعة الى الزينة أو التفاخر فقط ، بل كان العلماء من أمثال الكندى وابن سينا وغيرهما يهتمون بملاحظة الطبيعة من واقعها ، ويأخذون المعرفة عن التجارب لا الكتب . ولهذا السبب كانوا يزرعون البساتين ويجلبون لها أغرب النبات ، ويقتنون فيها نوادر الحيوان .

ولقد شاعت فى عصر الكندى هذه النزعة التجريبية .

حكى المسعودى فى مروج الذهب[3] عن الواثق الذى حكم من سنة ٢٢٧ الى ٢٣٢ هجرية ، أنه كان محبا للنظر ، مكرما لأهله ، مبغضا للتقليد وأهله ، محبا للاشراف على علوم الناس وآرائهم ممن تقدم وتأخر من الفلاسفة . فحضره ذات يوم جماعة من الفلاسفة والمتطببين ، فجرى بحضرته أنواع من علومهم فى الطبيعيات وما بعد ذلك من الالهيات . فقال لهم الواثق : قد أحببت أن أعلم كيفية ادراك معرفة الطب ومأخذ أصوله ،

---

(١) الحيوان للجاحظ ـ طبعة هارون ـ حـ ٣ : ١٨٦ .
(٢) المرجع السابق ، حـ ٥ : ٣١٦ .
(٣) مروج الذهب ٣ : ٧٨ .

أذلك من الحس أم من القياس والسنة ، أم يدرك بأوائل العقل ، أم علم ذلك وطريقه يعلم عندكم من جهة السمع كما يذهب اليه جماعة من أهل الشريعة ؟ وقد كان ابن بختيشوع ، وابن ماسويه ، وميخائيل فيمن حضر . وقيل ان حنين بن اسحاق ، وسلمويه ، فيمن حضر هذا المجلس أيضا .

هل كان الكندى ممن حضر هذا المجلس أو غيره من المجالس التى كان يعقدها الواثق والخلفاء من قبله ومن بعده ؟ لسنا ندرى شيئا من ذلك على التحقيق . حقا كان سلمويه أحد تلاميذه ، كما كان الكندى مؤدبا لأحمد بن المعتصم بالله ، فهو على صلة بالبلاط ، فلا غرابة أن يحضر هذه المجالس التى كانت ندوات للعلم ، وحلقات للبحث .

نرجع الى حديث التجربة الذى بسطه المسعودى فى عدة صفحات ، نلخصها فى أن بعض الأطباء كان يذهب الى أن الطريق الذى يدرك به الطب هو التجربة فقط ، وأنها ترجع الى مبادىء أربعة هى لها أوائل ومقدمات ، الأول القسم الطبيعى وهو ما تفعله الطبيعة فى الصحيح والمريض من الرعاف والعرق والاسهال ؛ والثانى قسم عرضى وهو ما يعرض للحيوان من الحوادث والنوازل كما يعرض للانسان أن يجرح ؛ والثالث قسم ارادى وهو ما يقع من قبل النفس الناطقة كالذى يرى فى المنام أنه عالج مريضا من مرضه بدواء معروف فيجربه بأن يفعله كما يرى فى منامه ؛ والرابع قسم هو نقل فقط ، كالذى ينقل

الدواء الواحد من مرض الى مرض يشبهه ، واما من عضو الى عضو يشبهه كالنقلة من العضد الى الفخذ .

* * *

وكان الكندى أقرب الى المعتصم بالله ، فهو مؤدب ابنه ، واليهما كتب كثيرا من رسائله قال الشهرزورى : « وكان أستاذ أحمد بن المعتصم ، وباسمه عمل التركيبة ، واليه كتب يحمل رسائله وأجوبته . وهو من أحذق هذه الطريقة التى أخذها من جاء بعده من الاسلاميين ؛ وان كان قد تقدمه من ارتفع اسمه وحسنت حاله فى أيام المأمون ، الذين كانوا جلهم نصارى ، وتصانيفهم تجرى على الرسم القديم » .

فالكندى ان تكن فاتته ولاية احدى الامارات فى الدولة ، الا أنه كان يعيش من اغداق الخليفة ونعمه الجزيلة . ولا شك أنها كانت غزيرة جعلته يبسط لسان الشكر فى رسائله . ولذلك قال المسعودى يصف سيرة المعتصم : « وللمعتصم أخبار حسان ، وما كان من أمره فى فتح عمورية ، وما كان من حروبه قبل الخلافة فى أسفاره نحو الشام ومصر وغير ذلك ؛ وما كان منه بعد الخلافة ؛ وما حكى عنه من حسن السيرة واستقامة الطريقة أحمد بن أبى دؤاد القاضى ، ويعقوب بن اسحاق الكندى فى لمع أوردها فى رسالته المترجمة بسبيل الفضائل » [1] .

وقد ذكر ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة هذه الرسالة

---

(١) مروج الذهب ، ح ٤ : ٦٤ .

باسم « تسهيل سبل الفضائل » ، ولكنها مع الأسف مفقودة .

كان الكندي خليقا أن يعاشر الخلفاء ، فهو من أبناء الملوك ، واسع العلم والثقافة ، وذو منزلة رفيعة في اللغة والأدب ، بلغ هذه المرتبة عن جدارة وبصر . وان كانت المناصب السياسية قد فاتته ، فقد رفع نفسه فوق منزلة أصحاب السلطان بما حصله من علم وأدب .

الطالب

نستطيع أن نتصور أنه تعلم فى صباه كما يتعلم أبناء المسلمين القراءة والكتابة وبعض النحو والعربية ، وحفظ القرآن وبعض الحديث والفقه ، كما حفظ كثيرا من الشعر وأحاط بأسرار البلاغة ومواطن الفصاحة . وهذا هو المنهج الابتدائى الذى جرت العادة أن يتعلمه جميع الصبيان .

ولعل من أسرار تقدم الحضارة العربية وازدهارها أن التعليم كان حرا من كل قيد ، اللهم الا الميل والرغبة . هذا يهوى العلوم الشرعية فيتجه اليها ، وذاك يعشق الحديث فيرحل لطلبه من رجاله ، وثالث يميل الى علم الكلام ، أو التصوف ، أو الطب ، أو الرياضيات ، فيتعمقها . وأفضل دراسة ما كانت عن ميل أصيل فى النفس.

كان علم الكلام البضاعة الرائجة فى ذلك العصر الذى ظهر فيه المعتزلة سواء بالبصرة أم بدار السلام . وكثرت المقالات ، وتعددت الفرق ، وانتشرت الآراء ، وشجع الخلفاء أنفسهم فى مجالسهم حرية الرأى ولو بلغت تلك الآراء من التطرف ما تمس العقيدة . وشغل الناس بالجدال ، وحدثت محن وفتن . قال المسعودى فى مروج الذهب :

« وكان المأمون يجلس للمناظرة فى الفقه يوم الثلاثاء ، فاذا

حضر الفقهاء ومن يناظره من سائر أهل المقالات أدخلوا حجرة مفروشة وقيل لهم : انزعوا أخفافكم ... ويناظرهم أحسن مناظرة وأنصفها وأبعدها من مناظرة المتجبرين ، فلا يزالون كذلك الى أن تزول الشمس ... » وكان المأمون الى ذلك يناظر مدعى النبوة ، والزنادقة ، وأصحاب المقالات ، بما يدل على عميق الاطلاع ، وقوة الحجة ، وسرعة البديهة . ذكره ابن النديم فقال : « انه أعلم الخلفاء بالفقه والكلام » ، وأورد له تصانيف منها رسالة فى أعلام النبوة . ونحن نعلم أنه احتضن المعتزلة وشجعهم .

والمأمون هو الذى شجع الفلسفة ، وأمر بارسال من يطلب كتب الحكمة من بلاد الروم ، وأنشأ بيت الحكمة للترجمة الى اللسان العربى .

فاذا كان الكندى قد تعلم الكلام وحصل علوم الفلسفة ، فانما كان يسلك فى ذلك سبيل الملوك أنفسهم حتى يرتفع لمجالستهم ، ويسمو الى مقامهم ، ويساير تيار العصر الذى كان يعيش فيه . وكثير من الأمراء كانوا يفعلون مثل ذلك ، ويحذون حذو الخلفاء ، باقتناء الكتب ، وتشجيع العلماء .

وقد مالت نفس الكندى عن علم الكلام ، وآثر أن يتجه الى الفلسفة وعلومها فأحاط بجميع فروعها . أما الطب فكان المأثور معرفة كتب أبقراط ، وكتب جالينوس الستة عشر . وقامت مدرسة أبقراط على العلاج الطبيعى ، والاعتقاد بمبدأ التوازن ، وامتزاج الأخلاط الأربعة ، وهى الحار والبارد رالرطب

واليابس . فالصحة اعتدال الأخلاط الأربعة والمرض اختلالها . ويبدو أن الكندى كان من أنصار هذه المدرسة . أما جالينوس فكان يعتمد على التجارب ، وأول كتبه التى يدرسها طالب الطب هو كتاب « الفرق » الذى يدرس فيه قوانين العلاج على رأى أصحاب التجربة ، وعلى رأى أصحاب القياس .

ورث العرب فلسفة أفلاطون وأرسطو والاسكندرانيين ، ولكنهم مالوا الى المشائية ، وترجمت معظم كتب أفلاطون ، وسائر مؤلفات أرسطو ، كما ترجمت تاسوعات أفلوطين ونسبت خطأ الى أرسطو ، ترجم الكتاب ابن ناعمة الحمصى وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله يعقوب بن اسحاق الكندى .

ولم يكن ثمة سبيل لطالب الفلسفة فى ذلك العصر الذى بدأت تنقل فيه بطريق الترجمة ، الا أن يتتبع أجزاءها عن طريق الكتب. وهذا ما فعله الكندى ، فقد شارك النقلة ، وسعى الى الحصول على ما يبغيه بأن تترجم له بعض الكتب ، وأخذ يفعل كما هى العادة الجارية ، أن يلخص ، وأن يفسر . تتبع كتب أرسطو فى المنطق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، والأخلاق ، والسياسة ، ولم يقنع بمجرد اقتنائها ودرسها ، بل شارك فى اختصارها وتفسيرها . ويكفى أن نلقى نظرة الى مؤلفات أرسطو التى ذكرها ابن النديم فى الفهرست لنجد أنه كان يزاحم النقلة المعاصرين له . وقد فسر واختصر من الكتب المنطقية ، المقولات ، والعبارة (بارى

ارمنياس)[1] ، وأنالوطيقا الأولى (القياس) ، وأنالوطيقا الثانية (البرهان) ، وسوفسطيقا ، والشعر (ابوطيقا) . ولم يذكر أنه فسر أو شرح كتاب الجدل ، أو كتاب الخطابة .

أما الكتب الطبيعية فلم يذكر ابن النديم أن الكندى ترجمها أو نقلت له ، أو لخصها ، أو شرحها وفسرها ، وهذه الكتب هى السماع الطبيعى ، والسماء والعالم ، والكون والفساد ، والنفس، والحس والمحسوس ، والحيوان .

وأما كتاب ما بعد الطبيعة ، وهو المعروف بكتاب الحروف لأنه مرتب عدة مقالات على حسب الحروف الأبجدية اليونانية ، فقد نقلت للكندى ، والذى نقلها هو « أسطاث » .

* * *

على أن نزعة الكندى الحقيقية كانت الى الرياضيات التى نبغ فيها وعنى بها ، آية ذلك وفرة تآليفه عنها . وكانت الرياضيات تؤخذ عن أقليدس صاحب الهندسة ، وبطليموس صاحب المجسطى — وهو كتاب فى علم الفلك — وعن الاسكندرانيين من علماء الرياضة . وقد ذكر ابن النديم عند الكلام عن بطليموس أن له : « كتاب جغرافيا فى المعمور وصفة الأرض . وهذا الكتاب ثمان مقالات ، نقل للكندى نقلا رديئا ، ثم نقله ثابت الى العربى نقلا جيدا ؛ ويوجد سريانى » . وأورد القفطى الخبر مع شىء من

---

(١) الموضوع بين قوسين اسم الكتاب باليونانية كما ورد عند صاحب الفهرست .

الاختلاف ، فقال ان الذى نقله الى العربية نقلا جيدا هو الكندى، وجعل اسم الكتاب : « الجغرافيا فى المعمورة من الأرض »[1] .

وكان الكندى على معرفة وثيقة بالعلوم اليونانية وبخاصة الرياضيات ، وكيف انتقلت الى العرب ، فقد ذكر ابن النديم عند الكلام عن أقليدس ما نصه : « وذكر الكندى فى رسالته فى أغراض كتاب أقليدس أن هذا الكتاب ألفه رجل يقال له ابلينس النجار ، وأنه رسمه خمسة عشر قولا . فلما تقادم عهد هذا الكتاب وانهمل ، تحرك بعض ملوك الاسكندرانيين لطلب علم الهندسة ، وكان على عهدة أقليدس ، فأمر باصلاح هذا الكتاب وتفسيره ففعل ، فنسب اليه . ثم وجد بعد ذلك بسقلاوس — تلميذ أقليدس — مقالتين ، وهى الرابعة عشرة والخامسة عشرة ، فأهداهما الى الملك ، وانضافت الى الكتاب ، وكل ذلك بالاسكندرية » .

أما متى تعلم الكندى الرياضيات ، وعلى يد مَن مِن الأساتذة أخذها ، وهل بدأ يتعلمها فى الكوفة ثم انتقل بعد ذلك الى بغداد ، أم أنه لم ينهل من معين الفلسفة والعلوم الرياضية الا فى دار السلام ، فأمر لا نقطع به ، وانما نستنبطه استنباطا من روايات المؤرخين . فهذا ابن جلجل يقول فى طبقات الأطباء ان الكندى « شريف الأصل ، بصرى ، كان جده ولى الولايات لبنى هاشم ، وترك البصرة وضيعته هناك . وانتقل الى بغداد ،

---

(١) ذكر ابن جلجل فى طبقات الأطباء ان هذا الكتاب من تاليف الكندى ، وانفرد ابن جلجل بهذا الخبر .

وهناك تأدب » . أما أن الكندى كان بصريا فبعيد ، لأن آباءه خدموا بالكوفة . وان صحت رواية ابن جلجل من أنه « تأدب » بعد انتقاله الى بغداد ، فلا بد أنه نزح اليها فى شبابه ، اجتذبته أنوارها وحضارتها ومجالس علمائها . وأكبر الظن أنه بدأ يأخذ علومه الدينية والأدبية بالكوفة ، ثم أكملها بالعلوم الفلسفية والرياضية فى بغداد . وينص ابن نباته على أن يعقوب انتقل الى بغداد واشتغل بعلم الأدب ثم بعلوم الفلسفة جميعها .

وقد هيأت له معارفه الواسعة بهذه العلوم أن يرتفع الى منزلة كبيرة فى خلافة المأمون (١٩٧ — ٢١٨ هـ) والمعتصم (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) وابنه أحمد .

قال ابن أبى أصيبعة : « وكان يعقوب بن اسحاق الكندى عظيم المنزلة عند المأمون ، والمعتصم ، وعند ابنه أحمد » .

وقال ابن جلجل : « وخدم الملوك مباشرة بالأدب » .

وقال ابن نباته : « وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته، وهى كثيرة جدا » .

* * *

والأرجح أن يكون الكندى قد تعلم الفلسفة وما يتصل بها من علوم طبيعية ورياضية فى بغداد . وكانت تلك العلوم لا تزال فى أيدى قلة قليلة من السريان ، شرعوا فى نقلها عن اليونانية وعن السريانية . وبعد ، فانها علوم يونانية فى أساسها ، وان يكن بعضها فارسيا أو هنديا . ولم يكن ثمة سبيل لمن يرغب فى الاطلاع على حقيقة هذه العلوم الا أن يردها فى منابعها ، ويأخذها عن

أصولها ، ولا مناص لمن يفعل ذلك الا أن يتعلم اللغتين اليونانية والسريانية ، أو يلجأ الى من ينقل له عنها .

ولعل عناية الكندى بعلوم اليونان ، وطلبه لها ، واشتغاله بها — ولم يكن أحد من أبناء العرب المسلمين يفعل ذلك — هو الذى جعل الرواية تستفيض عنه بأنه يخلط نسب قحطان بيونان، وهى تهمة هو منها براء . وان صحت ، ولصقت به ، لا جرم تنزع عنه لقبه الذى يفخر به ، نعنى فيلسوف العرب .

روى المسعودى فى بدء أنساب اليونانيين أقـوالا كثيرة ، بعضها يجعلهم ينتمون الى الروم ؛ وبعضها الآخر أن يونان هو ابن يافث بن نوح ؛ وبعضهم الثالث أنهم قبيل متقدم فى الزمان الأول ، الى أن قال : وقد ذكر ذوو العناية بأخبار المتقدمين أن يونان أخو قحطان ، وأنه من ولد عابر بن شالح ، وأن أمره فى الانفصال عن دار أخيه كان سبب الشك فى الشركة فى النسب ؛ وأنه خرج عن أرض اليمن فى جماعة من ولده وأهله ومَن انضاف الى جملته حتى وافى أقاصى بلاد الغرب ، فأقام هنالك ، وأنسل فى تلك الديار ، واستعجم لسانه ، ووازى مَن كان هنالك فى اللغة الأعجمية من الافرنجة والروم ، فزالت نسـبته ، وانقطع سببه ، وصار منسيا فى ديار اليمن ، غير معروف عند النسابين منهـم .

وقد كان يعقوب بن اسحاق الكندى يذهب فى نسب يونان الى ما ذكرنا ، من أنه أخ لقحطان ، ويحتج لذلك بأخبار يذكرها

فى بدء الأنساب ، ويوردها من حديث الآحاد والأفراد ، لا من حديث الاستفاضة والكثرة .

وقد رد عليه أبو العباس عبد الله بن محمد الناشىء فى قصيدة له طويلة ، وذكر خلطه نسب يونان بقحطان ، فقال :

أبا يوسف انى نظـرت فلـم أجـد
على الفحص رأيا صح منك ولا عقدا
وصرت حكيما عنـد قـوم اذا امرؤ
بلاهم جميعـا لم يجـد عندهم عندا
أتقـرن الحـادا بدين محمـد
لقـد جئت يا أخـا كنـدة ادا
وتخلط يونانا بقحطـان ضلة
لعمـرى لقـد باعـدت بينهما جـدا

والناشى — ويعرف بالأكبر تمييزا له عن الناشى الأصغر — من الشعراء المجيدين ، كان نحويا ، عروضـيا ، متكلما ، أقام ببغداد مدة طويلة ، ثم خرج الى مصر ، وأقام بها الى آخر عمره . وكان متبحرا فى عدة علوم من جملتها المنطق ، وكان بقوة علم الكلام قد نقض علل النحاة [1] .

وكان معاصرا للكندى ، مشاركا له فى علم المنطق ، فلا غرابة أن تنشأ بينهما منافسة كما هى الحال بين الأدباء والشعراء فى ذلك العصر وفى كل عصر ، فضـلا عن التنافس فى المعـرفة بعـلم الكلام والمنطق . ولسنا نحمـل شـعر الناشى على محمـل

(١) ابن خلكان : ترجمة رقم ٣١٨ .

الجد ، وانه يؤمن بأن الكندى يمت حقا بصلة النسب الى يونان ، وانما هذا من قبيل التشنيع قاله على سبيل الرمز الى أن الكندى كان يتعلق بالعلوم اليونانية ويرفع من شأنها ، وكان ينبغى أن ينصرف عنها الى علوم العرب .

* * *

لم يكن الكندى بعيدا عن الأدب ، فهو صاحب أسلوب عربى حسن ، وصاحب ذوق فى النقد ، كما أنه قرض بعض الشعر . فمن شعره ما ذكره ابن أبى أصيبعة — وذكره الشهرزورى أيضا — قال : « قال الشيخ أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكرى اللغوى فى كتاب الحكم والأمثال ، أنشدنى أحمد بن جعفر ، قال : أنشدنى أحمد بن الطيب السرخسى ، قال : أنشدنى يعقوب بن اسحاق لنفسه :

أناف الذنابى على الأرؤس
فغمض جفونك أو نكس
وضائل سوادك واقبض يديك
وفى قعر بيتك فاستجلس
وعند مليكك فابغ العلو
وبالوحدة اليوم فاستأنس
فان الغنى فى قلوب الرجال
وان التعزز بالأنفس
وكائن ترى من أخى عسرة
غنى وذى ثروة مفلس

ومن قـــائم شـــخصه ميت
على أنه بعـــد لـــم يرمس
فان تطعم النفس ما تشـــتهى
تفيـــك جميـــع الذى تحتسى

وهو شعر كما ترى تفوح منه نسائم الفلسفة والحكمة . وان صحت نسبته اليه لا جرم أن يكون ما شاع من بخل الكندى صحيحا ، كما يتضح من البيت الثانى الذى يطلب فيه العزلة مع قبض اليد والسعى الى الاتصال بالله .

ومما يدل على ذوقه ومنهجه فى النقد الأدبى ما ذكره ابن نباته ، قال :

« حكى أنه كان حاضرا عند أحمد بن المعتصم وقد دخل أبو تمام ، فأنشده قصيدته السينية ، فلما بلغ الى قوله :

اقدام عمـرو فى سـماحة حـاتم
فى حـــلم أحنف فى ذكاء اياس

قال الكندى : ما صنعت شيئا . قال : كيف ؟ قال : ما زدت على أن شبهت ابن أمير المؤمنين بصعاليك العرب ؛ وأيضا ان شعراء دهرنا تجاوزوا بالممدوح من كان قبله . ألا ترى الى قول العكوك فى أبى دلف :

رجـل أبر على شـــجاعة عامـر
باســا وغبر فى محيا حـــاتم

فأطرق أبو تمام ثم أنشد :

لا تنكروا ضربي له من دونه
مثلا شرودا فى الندى والباس
فالله قد ضرب الأقل لنوره
مثلا من المشكاة والنبراس

ولم يكن هذا فى القصيدة ، فتعجب منه . ثم طلب أن تكون الجائزة ولاية عمل ؛ فاستصغر عن ذلك . فقال الكندى : ولوه ، فانه قصير العمر ، لأن ذهنه ينحت من قلبه ، فكان كما قال » .

لم يكن الكندى اذن بعيدا عن مجال الأدب ، لأن هذه الصناعة كانت تؤلف جزءا لا يتجزأ من الثقافة الرفيعة فى ذلك العصر ، لابد من تحصيلها ، ولابد له وهو سليل الملك أن يكون على اطلاع واسع بها .

ولكنه ، كما يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق : « ومع ذلك فان الأدب لم يكن هو الميدان الذى ظهرت فيه مواهب الكندى وآثار عبقريته » .

وهذا صحيح ، لأن مواهبه تجلت فى علوم الفلسفة التى نبغ فيها .

* * *

هذه الألوان المختلفة من الدراسات ، لغوية وأدبية ، ودينية ، وعلمية ، وفلسفية ، كانت جديرة بمن يشعر فى قرارة نفسه أنه سليل الملك أن ترفعه الى مصاف الملوك يصطفونه ، ويجملون به بلاطهم .

ولقد عاصر عددا كبيرا من الخلفاء العباسيين ، ولد فى عهد

الرشيد ، ونبغ فى عصر المأمون ، وازدهر فى حكم المعتصم ، وحدثت له محن فى أثناء خلافة المتوكل . ويبدو أنه آثر الابتعاد عن عواصف السياسة وتقلباتها ، فانعزل بنفسه عن محيط الخلفاء الذين تعاقبوا على الحكم حتى زمان المستعين بالله الذى قتل اثر فتنة سنة ٢٥٢ هجرية . والأرجح أن الكندى توفى فى تلك السنة أيضا ، كما ذهب الى ذلك مصطفى عبد الرازق بعد مناقشة الروايات المختلفة التى أوردها الباحثون فى سنة وفاته . وهى روايات شتى :

الأستاذ ماسينيون يحدد هذه السنة بأنها ٢٤٦ هـ — ٨٦٠ م.

نللينو فى كتابه تاريخ علم الفلك عند العرب يجعلها ٢٦٠ هـ — ٨٧٣ م .

ديبور يذهب فى مقالته عن الكندى فى دائرة المعارف الى أنها ٢٥٧ هـ — ٨٧٠ م .

ويرجح مصطفى عبد الرازق أنه توفى فى أواخر ٢٥٢ هجرية — ٨٦٤ م ، لأن الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ يذكر الكندى فى «الحيوان» وفى «البخلاء» بصيغة الماضى ، ولأن رسالة الكندى فى « ملك العرب وكميته » تدل على أنه شهد عهد الخليفة المستعين والفتنة التى قتل فيها سنة ٢٥٢ هـ .

أما علة وفاته كما أوردها القفطى عن أبى معشر ، فقصة تحتاج الى تمحيص ، ويبدو فيها كثير من الوضع والاغراب . واليك القصة بتمامها :

« وكانت علة يعقوب بن اسحاق أنه كان فى ركبته خام ،

وكان يشرب له الشراب العتيق فيصلح . فتاب من الشراب ، وشرب شراب العسل ، فلم تنفتح له أفواه العروق ، ولم يصل الى أعماق البدن وأسافله شيء من حرارته . فقوى الخام ، فأوجع العصب وجعا شديدا ، حتى تأتى ذلك الوجع الى الرأس والدماغ فمات الرجل ، لأن الأعصاب أصلها من الدماغ » .

ان وصف صاحب القصة الكندى بأنه « الرجل » يدل على الزراية لا على التوقير ، ويفصح عن شيء من الحسد كامن فى نفس قائلها ومذيعها . وقد كان الكندى هدفا لسهام الحساد ، كما سنبين فى الفصل التالى .

المحسود

يلوح أن كل ميدان خاضه الكندى وجد فيه منافسين يحسدونه على تقدمه فى هذا الميدان ، فهاجموه من كل جانب وبكل سلاح ، ان فى الأدب والعربية ، أو فى الطب ، أو الرياضيات ، أو الفلسفة . ومن هنا شاعت عنه الشائعات التى تروى فى كتب التاريخ والسير تشوه قدره ، وتسىء الى منزلته .

وعلى الرغم من أن القاضى صاعد الأندلسى ممن هاجم الكندى فى كتابه « طبقات الأمم » فانه ابتدأ ترجمته بامتداحه ، ومهد لذلك بالتأريخ للعلوم والفلسفة عند العرب ، فذكر أنها لم تكن تعتنى فى صدر الاسلام بشىء من العلم ، حتى اذا كانت الدولة العباسية ، وأفضت الخلافة الى المأمون أقبل على طلب العلم فى مواضعه ، وجلب كتب أفلاطون وأرسطو وجالينوس وآقليدس وبطليموس ، وأمر بترجمتها ، الى أن قال : « ولم يزل خواص من المسلمين وغيرهم من المتصلين بملوك بنى العباس وسواهم من ملوك الاسلام مذ ذلك الزمن الى وقتنا هذا يعتنون بصناعة النجوم والهندسة والطب وغير ذلك من العلوم القديمة ، ويؤلفون فيها الكتب الجليلة ، ويظهرون منها النتائج الغريبة . فممن اشتهر منهم باحكام العلوم ، والتوسع فى فنون الحكمة ، يعقوب بن اسحاق الكندى ، فيلسوف العرب ، وأحد أبناء

ملوكها »[1] . فاذا أضفت الى ذلك ما وصفه به الشهرزورى من التبحر فى الفلسفة وأجزائها من منطق وطبيعيات ورياضيات والهيات ، مع تبحره فى علوم العرب وبراعته فى الآداب من النحو والشعر ، عرفت أن هذه الاحاطة بجميع ألوان المعرفة هى التى جعلت القدماء يسمونه فيلسوفا لا منجما فقط أو مهندسا أو طبيبا لاغير . فكان لهذه العلة أول من سمى عند العرب والمسلمين فيلسوفا . وهذا أمر يجعله لا شك موضع حسد أقرانه، لأنه بلغ منزلة لم يبلغها غيره .

ثم ان قرب العلماء من السلطان أكبر باب يدخل منه الحسد. وقد كان الكندى مقربا الى المأمون ، عظيم المنزلة عند المعتصم ، مما دعا علماء عصره الى اصطناع الدسائس لابعاده عن البلاط ، حتى تيسر لهم ذلك زمان المتوكل .

وقد ذكرنا طرفا من هجوم الناشى عليه ، وأرجعنا ذلك الى نار الحسد . ونذكر الآن لونا آخر من الغمز فى علمه بالنحو والبلاغة . فقد أورد عبد القاهر الجرجانى فى « دلائل الاعجاز » فصلا عن الفروق الخفية بين مواضع الألفاظ واختلاف المعانى باختلاف التراكيب ، وكيف أن العامة وكثيرا من الخاصة تجهل هذه الفروق ، ونقل فيه حكاية عن ابن الأنبارى يؤيد بها وجهة نظره ، قال : « ركب الكندى « المتفلسف » الى أبى العباس ، وقال له : انى لأجد فى كلام العرب حشوا ، فقال له أبو العباس :

---

(١) طبقات الأمم ، ص ٦٩ .

فى أى موضع وجدت ذلك ؟ فقال : أجد العرب يقولون : عبد الله قائم ، ثم يقولون : ان عبد الله قائم ، ثم يقولون : ان عبد الله لقائم والألفاظ متكررة والمعنى واحد . فقال أبو العباس : بل المعانى مختلفة لاختلاف الألفاظ ، فقولهم : عبد الله قائم ، اخبار عن قيامه ، وقولهم : ان عبد الله قائم ، جواب عن سؤال سائل ، وقولهم : ان عبد الله لقائم ، جواب عن انكار منكر ، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعانى . قال : فما أحار المتفلسف جوابا . واذا كان الكندى يذهب هذا عليه حتى يركب فيه ركوب مستفهم أو معترض ، فما ظنك بالعامة ومَن هو فى عداد العامة ممن لا يخطر شبه هذا بباله . واعلم أن ههنا دقائق لو أن الكندى استقرى ، وتصفح ، وتتبع مواقع « ان » ، ثم ألطف النظر ، وأكثر التدبر ، لعلم ضرورة أن ليس سواء دخولها وأن لا تدخل».

فانظر معى الى هذا الغمز والتشنيع ؟ ويلوح لنا أن الحكاية موضوعة ملفقة ، لأن الكندى لم يكن من الجهل والعامية بحيث تخفى عليه هذه المسائل البسيطة فى اللغة العربية . ثم انظر معى بعد ذلك الى تعليق عبد القاهر ، وتسفيهه الكندى ، وأخذه الحكاية قضية مسلمة لا سبيل الى الشك فيها .

على أن النزاع بين النحويين والمناطقة كان أمرا مشهورا فى ذلك العصر ، وقد رويت فيه روايات كثيرة ، وذكر أبو حيان التوحيدى فى مقابساته مناظرات تفصح عن هذا النزاع . ومن الطبيعى أن يصوب النحاة سهام نقدهم الى رمز الفلاسفة وأولهم فى الاسلام ليكون ذلك شاملا لطائفتهم كلها ، ونعنى برمز

الفلاسفة يعقوبا الكندى الذى لم يكن له يد فى ذلك سوى أنه كان أول فلاسفة الاسلام . انها ضريبة الشهرة . ويؤيد ما نذكره ، وما ذكرناه من قبل عن فيلسوف العرب ، ما قرره صاعد الأندلسى فى طبقات الأمم ، حيث يقول : « فهذا ما كان عند العرب من المعرفة . وأما علم الفلسفة ، فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه ، ولا هيأ طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به الا أبا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى ، وأبا محمد الحسن الهمدانى »[1] .

* * *

فهذا ما كان من أمر النحو والعربية وصلة يعقوب الكندى بهمـا .

ولننظر الآن فى أمر الفلك والرياضيات وهى العلوم التى نبغ فيها فيلسوفنا حتى لقد عرف فى أوربا اللاتينية أنه أحـد كبار الفلكيين فى العالم . ولن نعرض الآن آراءه فى هذا الصدد ، مرجئين ذلك الى ما بعد ، وسنكتفى ببيان حسد المعاصرين له حسدا بلغ حد الايذاء والدس عند الخلفاء .

كانت عناية الخلفاء بالعلوم الرياضية شديدة حتى ان المنصور رأس الدولة العباسية لم يأمر ببناء بغداد ووضع خططها الا بأمر المهندسين . واعتنى المأمون بالهندسة والفلك عناية فائقة ، فرتب المنجمين للرصد ، وأمر بترجمة كتب أقليدس وبطليموس ؛ وممن

---

(١) طبقات الأمم ص ٥١ .

اشتهر بخدمته فى هذا الشأن سـند بن على ، وبنـو موسى ، وأبو معشر البلخى .

كان سند بن على يهوديا وأسلم على يد المأمون . وهو منجم فاضل عالم بتسيير النجوم وعمل آلات الأرصاد والاصطرلاب ، وندبه المأمون الى اصلاح آلات الرصد ، وأن يرصد بالشماسية ببغـداد .

أما أبو معشر ، فهو جعفر بن محمد بن عمر ، كان عالما بالسير والتاريخ ، وانتقل من ذلك الى علم النجوم والأحكام . قال صاعد الأندلسى ، وتبعه القفطى ، انه كان مدمنا على شرب الخمر مشتهرا بمعاقرتها ، يعتريه صرع عند أوقات الامتلاءات القمرية، وكان معاصرا لأبى جعفر محمد بن سنان البتانى ، وكان البلخى منجما للموفق أخى المعتمد . ويقال انه تعلم علم النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره .

وأما بنو موسى (محمد وأحمد والحسن) فسيرتهم أعجب . كان أبوهم موسى بن شاكر فى حداثته قاطع طريق ، يصلى العشاء فى المسجد ، ثم يغير زيه ، فيقطع الطريق على فراسخ كثيرة من طريق خراسان ، وينصرف من ليلته فيصلى الصبح مع الجماعة فى المسجد ، ثم تاب بعد ذلك . واتصل بالمأمون ويعد من منجميه. ولما توفى موسى خلف أبناءه صغارا ، فوصى بهم المأمون اسحاق ابن ابراهيم ، وأثبتهم مع يحيى بن أبى منصور فى بيت الحكمة . وكانت حالتهم رثة رقيقة ، وأرزاقهم قليلة ، لأن أصحاب المأمون كلهم كانت قليلة الأرزاق على رسم أهل خراسان . فخرج بنو

موسى نهاية فى علومهم ؛ ثم واتاهم الحظ والثروة حتى كان فيما يقال يبلغ دخل كل واحد منهم ما يقرب من أربعمائة ألف دينار . وتشبهوا بالخليفة فأغدقوا على المترجمين والعلماء على العادة الجارية فى ذلك الزمان . ومع ذلك لم يكن الحسن بن موسى على منزلة رفيعة فى العلم ، لأنه لم يدرس من كتاب أقليدس سوى المقالات الست الأولى . واجتمع الحسن والمروزى بحضرة المأمون ذات يوم ، فذكر المروزى أن الحسن لم يقرأ الا المقالات الست، وكان عند المأمون أن مَن لم يقرأ هذا الكتاب لا يعد مهندسا ألبتة ، ولذلك قال له : « ما أعذرك ومحلك من الهندسة محلك أن يبلغ بك الكسل أن لا تقرأه كله ، وهو أصل الهندسة ؟ » .

فى هذا الجو من المنافسات العلمية ، نستطيع أن نفهم القصة التى رواها ابن أبى أصيبعة كاملة ، واختصرها غيره ، وهى : قال أبو جعفر بن يوسف بن ابراهيم فى كتاب « حسن العقبى » ، حدثنى أبو كامل شجاع بن أسلم الحاسب ، قال : كان محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر فى أيام المتوكل يكيدان كل مَن ذكر بالتقدم فى معرفة . فأشخصا سند بن على الى مدينة السلام وباعداه عن المتوكل ، ودبرا على الكندى حتى ضربه المتوكل ، ووجها الى داره فأخذا كتبه بأسرها ، وأفرداها فى خزانة سميت « الكندية » . ومكن هذا لهما استهتار المتوكل بالآلات المتحركة. وتقدم اليهما فى حفر النهر المعروف بالجعفرى ، فأسندا أمره الى أحمد بن كثير الفرغانى الذى عمل المقياس الجـديد بمصر ؛ وكانت معرفته أوفى من توفيقه ، لأنه ما تم له عمل قط . فغلط

فى فوهة النهر المعروف بالجعفرى ، وجعلها أخفض من سائره ، فصار ما يغمر الفوهة لا يغمر سائر النهر . فدافع محمد وأحمد ابنا موسى فى أمره ؛ واقتضاهما المتوكل ، فسعى بهما اليه فيه ، فأنفذ مستحثا فى احضار سند بن على من مدينة السلام ، فوافى . فلما تحقق محمد وأحمد أن سند بن على قد شخص أيقنا بالهلكة ويئسا من الحياة . فدعا المتوكل بسند وقال له : ما ترك هذان الرديان شيئا من سوء القول الا وقد ذكراك عندى به ؛ وقد أتلفا جملة من مالى فى هذا النهر ، فاخرج اليه حتى تتأمله وتخبرنى بالغلط فيه . فانى قد آليت على نفسى ان كان الأمر على ما وصف لى أن أصلبهما على شاطئه ، وكل هذا بعين محمد وأحمد ابنى موسى وسمعهما . فخرج وهما معه . فقال محمد بن موسى لسند : يا أبا الطيب ، ان قدرة الحر تذهب حفيظته ، وقد فزعنا اليك فى أنفسنا التى هى أنفس أعلاقنا . وما ننكر أنا أسأنا ، والاعتراف يهدم الاقتراف ، فتخلصنا كيف شئت . قال لهما : والله انكما لتعلمان ما بينى وبين الكندى من العداوة والمباعدة ، ولكن الحق أولى ما اتبع ، أكان من الجميل ما أتيتماه اليه من أخذ كتبه ؟ والله لا ذكرتكما بصالحة حتى تردا عليه كتبه . فتقدم محمد بن موسى فى حمل الكتب اليه ، وأخذا خطه باستيفائها ؛ فوردت رقعة الكندى بتسلمها عن آخرها . فقال : قد وجب لكما علىّ ذمام برد كتب هذا الرجل ، ولكما ذمام بالمعرفة التى لم ترعياها فىّ . والخطأ فى النهر يستتر أربعة أشهر بزيادة دجلة . وقد أجمع الحساب على أن أمير المؤمنين لا يبلغ هذا المدى .

وأنا أخبره الساعة أنه لم يقع منكما خطأ فى هذا النهر ابقاء على أرواحكما ، فان صدق المنجمون أفلتنا الثلاثة ، وان كذبوا ، وجازت مدته حتى تنقص دجلة وتنصب ، أوقع بنا ثلاثتنا . فشكر محمد وأحمد هذا القول منه واسترقهما به ، ودخل على المتوكل فقال له : ما غلطا . وزادت دجلة ، وجرى الماء فى النهر ، فاستتر حاله ، وقتل المتوكل بعد شهرين . وسلم محمد وأحمد بعد شدة الخوف مما توقعا » .

وهذا كله ثمرة الحسد الذى أدى الى حرمان الكندى من مكتبته الكبيرة ، واستبعاده عن بلاط الخليفة فترة طويلة من الزمـــان .

* * *

ولم يسلم الكندى من لسان أبى معشر البلخى .

كان فى ابتداء أمره من أصحاب الحديث ، وكان يسكن فى الجانب الغربى بباب خراسان ببغداد ، وكان يضاغن الكندى ، ويغرى به العامة ، ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة . وهذه الحيلة التى تؤلب العامة على الفلاسفة من أخطر المكائد ، لأن العامة لا عقل لها ، فاضطر الكندى أن يلتمس وسيلة يدفع بها شر أبى معشر ، ويمنعه من الكيد له ، فبدا له أنه لو صرفه عن علوم الدين والحديث الى العلوم الرياضية التى يشتغل بها الكندى نفسه لانقطع شره . فدس عليه مَن حسَّن له النظر فى علم الحساب والهندسة ، فتعلمهما دون أن يحسنهما ، فعدل الى علم الفلك

وأحكام النجوم حتى برع فيها . فانقطع شره عن الكندى بنظره فى هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندى .

ويبدو أن أبا معشر لم يكن من بين رجال الدين الوحيد الذى هاجم الكندى ، بل كان ثمة غيره لم يذكرهم التاريخ . وقد لقى الكندى منهم صنوفا من الكيد لا تقل عما فعله أبو معشر مما دفع الكندى الى أن يرد على عدوانهم فى مقدمة كتابه الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، فقال انه : يحسن بنا اذ كنا حراصا على تتميم نوعنا أن نلزم فى كتابنا هذا عاداتنا فى جميع موضوعاتنا من احضار ما قال القدماء فى ذلك قولا تاما على أقصد سبله وأسهلها، مع تتميم ما لم يستوفوه ، ومع اتخاذ الحيطة بعدم الاتساع فى القول ، « توقيا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وان تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق : لضيق فطنهم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الكل ، الشاملة لهم . ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية ، والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق . ووضعهم ذوى الفضائل الانسانية — التى قصروا عن نيلها ، وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة — لموضع الأعداء الحربية الواترة ، ذبا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين » .

فالكندى يدافع عن نفسه باعتبار أنه ممثل الفلسفة الناطق بلسانها ضد علماء الدين . انها قصة الصراع بين الدين والفلسفة،

تلك القصة التى لم تمر فى التاريخ الاسلامى سهلة ميسورة ، وكان فيلسوف العرب أول مَن ثبت أقدام الفلسفة وتلقى سهام أصحاب الدين ، ففتح بذلك الطريق أمام دخول الفلسفة حظيرة الاسلام . وانتصرت الفلسفة حينا ، وثبتت آقدامها ، وانهزمت حينا آخر وحكم عليها بالتوارى والانزواء .

ان التهم التى يوجهها الكندى لرجال الدين خطيرة ، وهى تتلخص فى آنهم لا يتبعون الحق ؛ وآنهم ضيقوا الفهم ؛ وأن الحسد يأكل قلوبهم ؛ وأنهم انما يدافعون عن كراسيهم المزورة عند أصحاب السلطان ؛ وأنهم يتجرون بالدين .

وقد عرفنا بعض رجال الدين الذين كان يعنيهم الكندى ، نعنى أصحاب الحديث ، ممثلين فى أبى معشر . وأيضا فان رجال الدين لم يكونوا جميعا من أصحاب الحديث ، فمنهم الفقهاء ، ومنهم المتكلمون المدافعون عن العقيدة الاسلامية بأسلوبهم الخاص ، ومنهم فرق لا حصر لها لعبت أدوارا مختلفة على مسرح الحياة ابان الدولة الأموية وصدر الدولة العباسية ، كالخوارج والشيعة والمرجئة . غير أن الصراع العنيف ظهر فى عصر المأمون، وهو العصر الذى بدأ الكندى يشق فيه حياته الفلسفية . وقع ذلك الصراع الدامى بين المعتزلة وأصحاب الحديث ، عندما حدثت فتنة القول بخلق القرآن واصطنعها المأمون ثم ابنه المعتصم ، وأيدا أحمد بن أبى دؤاد ، وأصيب الامام الجليل أحمد بن حنبل بالمحنة المشهورة ، حتى خمدت نار تلك الفتنة زمان المتوكل ، الذى لم تكد الخلافة تفضى اليه حتى أمر باطراح

النظر والمباحثة فى الجدال ، والترك لما كان عليه الناس فى أيام الواثق والمعتصم والمأمون ، وأمر الناس بالتسليم والتقليد ، وأمر شيوخ المحدثين بالتحديث واظهار السنة والجماعة .

لسنا ندرى بالضبط مَن هم رجـال الدين الذين يومىء الكندى اليهم ، ولكننا اذا عرفنا أن كتاب الفلسفة الأولى وجهه الى الخليفة المعتصم بالله (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) وكان أحمد بن أبى دؤاد هو الذى تغلب عليه وأصبح مقربا منه ، فأكبر الظن أن الاشارة الى رجال الدين ههنا تتوجه الى ابن أبى دؤاد ، ومن لف لفه من المتكلمين . ولم يستطع الكندى أن يبلغ من المعتصـم ما يرجوه من منزلة تجعله من ذوى النفوذ فى بلاطه ، فقنع بأن يكون مؤدب ابنه أحمد . وانصرف الفيلسوف عن السياسة الى العلم ، واعتكف فى داره ، وآثر العزلة ، بسبب الحسد له .

* * *

المشهور دائما محسود ، يريد حساده النيل منه بأى سبيل ، بتهويل بعض الخصال الخلقية التى لا يخلو منها شخص ، أو الصفات التى تتسم بها شخصيته . وقد حفظ لنا التاريخ بعض نماذج من النوادر التى كانت تروى عن الكندى ، يفوح منها عبير الصنعة والتأليف ، وتمزج بين خصلة البخل وشهرة الاشتغال بالفلسفة . من ذلك ما أورده صاحب لسان الميزان ، قال : « ان أمه أرسلت تطلب منه ماء باردا ، فقال للجارية : املئى الكوز من عندها ، واملئيه لها من المزملة . ثم قال : أعطتنا جوهـرا بلا كيفية ، وأعطيناها جوهرا بكيفية » . والنكتة فلسفية ، تشير

الى الجوهر والكيفية وهما من جملة المقولات العشرة . والجوهر ههنا هو الماء ، والكيفية البرودة .

وقد نال حساد الكندى منه بالتشنيع عليه بالبخل ، فرسم له الجاحظ صورة كاريكاتورية فى كتاب البخلاء ، أصبحت مضرب الأمثال . حقا لابد أن الكندى كان الى حد ما بخيلا ، غير أنه لم يبلغ من التقتير والشح هذا المبلغ الذى يصفه الجاحظ . ولا ينبغى أن نحمل روايته على محمل الواقع ، لأن الغرض الذى يبغيه هو الفكاهة ، والفكاهة تعتمد على التهويل والتجسيم .

على أن الجاحظ لم يذكر الكندى فى « البخلاء » لشحه وبخله ، بل لقدرته على الاحتجاج ، وسوقه الأدلة القوية على الاحتفاظ بالمال ، مع ابراز الجانب الرياضى بوجه خاص فى هذا الاحتجاج . ولهذا جاء فى خطبة الكتاب أنه ذكر ملح الخزامى ، واحتجاج الكندى ، ورسالة سهل بن هارون ، وكلام الحارثى . ولم سموا البخل اصلاحا ، والشح اقتصادا . فأنت ترى أن الجاحظ انما أورده فى معرض الاحتجاج مما يليق بالفلاسفة أصحاب الرأى المؤيد بالدليل والحجة القائمة على البرهان .

وقد أراد الدكتور طه الحاجرى — الذى نشر كتاب البخلاء نشرة جديدة — أن ينفى عن الكندى الفيلسوف هذه الخصلة، وذهب الى أن الكندى الذى يشهر به الجاحظ شخص آخر خلاف أبى يوسف يعقوب . وحتى لو صح هذا الفرض ، فقد التصقت التهمة به ، وسرت من المتقدم الى المتأخر ، وتداولتها كتب الأدب والتاريخ والطبقات ، ولفقت القصص باسمه .

ويتألف الفصل الذى كتبه الجاحظ من عدة قصص رواها عن عدة أشخاص . قال حدثه : عمرو بن نهيوى ان الكندى كان لا يزال يقول للساكن ان فى الدار امرأة بها حمل ، والوحمى ربما أسقطت من ريح القدر الطيبة ، فاذا طبختم فردوا شهوتها ولو بغرفة أو لعقة ... فكان ربما يوافى الى منزله من قصاع السكان والجيران ما يكفيه الأيام .

وكان الكندى يقول لعياله : أنتم أحسن حالا من أرباب هذه الضياع ! انما لكل بيت منهم لون واحد وعندكم ألوان .

والقصة الطويلة هى التى رواها شخص يسمى معبد كان يسكن فى دار الكندى ، ثم قدم عليه ابن عمه ومعه ابن له ، فجاءته رقعة من الكندى وفيها : « ان كان مقدم هذين القادمين ليلة أو ليلتين احتملنا ذلك ، وان كان اطماع السكان فى الليلة الواحدة يجر علينا الطمع فى الليالى الكثيرة » . فكتب اليه : « ان مقامهما نحو شهر . فأجابه : ان دارك بثلاثين درهما ، وأنتم ستة ، لكل رأس خمسة ، فاذا زدت رجلين فلا بد من زيادة خمستين ، فالدار عليك من يومك هذا بأربعين » . فلما استفسر معبد عن الأسباب الداعية الى هذه الزيادة ، مع أن ثقل أبدان الضيوف على الأرض ، ومؤونتهم على الساكن لا على صاحب الدار ، أجاب الكندى باحتجاجه المشهور الذى أقامه على براهين رياضية نرجىء الحديث عنها الى الكلام عن آرائه العلمية .

وقد كان الكندى رياضيا قبل أن يكون فيلسوفا .

فهو يرى فى المال أنه منفعة فى تعلم الحساب . ومن أقواله

التى ذكرها الجاحظ فى قصته : انما المال لمن حفظه ، وانما الغنى لمن تمسك به . ولحفظ المال بنيت الحيطان ، وعلقت الأبواب ، واتخذت الصناديق ، وعملت الأقفال ، ونقشت الرسوم والخواتيم ، وتعلم الحساب والكتاب .

وبعد ، فلسنا نعتقد أن الكندى بلغ من البخل الحد الذى صُور به . ومع ذلك ، فلا بد من أنه كان على شىء من البخل ، أو أنه لم يكن يبسط يده كما يفعل غيره من المسرفين . وأكبر الظن أن اشاعة هذه الخصلة عنه انما صدرت عن حسد أقرانه وزملائه فى الأدب والعلم والفلسفة .

ونحن نعلم أن الكندى كان يتخذ المترجمين ينقلون له كتب الفلسفة والطب عن اليونانية والسريانية ، ويلوح أنه لم يكن يجزل لهم العطاء كما كان يفعل غيره من أهل طبقته . مثال ذلك أن ابن المدبر كان يصل من أمواله وأفضاله الى النقلة شىء كثير جدا ، وأن محمد بن عبد الملك الزيات كان يقارب عطاؤه للنقلة والنساخ فى كل شهر ألفى دينار .

وكانت الكتب فى ذلك الزمان تقتنى بالنسخ ولم تكن مطبوعة ، ولما كان الكندى صاحب مكتبة كبيرة سميت « بالكندية » ، فلا جرم كان يحتاج الى دفع كثير من المال أجرا لانتساخ ما فيها . غير أنه لم يبلغ من الثراء مبلغ بنى موسى بن شاكر مثلا ، فلم يكن يستطيع مجاراتهم فى البذل والعطاء . ومن هنا جاء وصفه بالبخل ، حسدا له .

وشك ابن أبى أصيبعة فى الروايات التى تذكر عن كلام

الكندى فى البخل ، كما شك فى وصفه بهذه الصفة . فقد أورد وصيته لولده أبى العباس والتى جاء فيها : « يا بنى الأب رب ، والأخ فخ .. » الى قوله : « والدينار محموم ، فان صرفته مات ، والدرهم محبوس فان أخرجته فر .. » وجاء فى تعليق صاحب عيون الأنباء ما نصه : « وان كانت هذه من وصية الكندى ، فقد صدق ما حكاه عنه ابن النديم البغدادى فى كتابه فانه قال : « ان الكندى كان بخيلا » .

وظاهر أن أسلوب هذه الوصية يختلف عن أسلوب الكندى، فضلا عن أنها نسبت الى كثيرين غــيره ، ولذلك كان شك ابن أبى أصيبعة له ما يبرره .

المترجم

اختلف الباحثون فى أمر الكندى اختلافا كبيرا ، أيعد مترجما ، أم رياضيا ، أم فيلسوفا . وقد وصفناه فى كلامنا السابق بأنه فيلسوف ، وكيف اتفق معظم القدماء والمحدثين على أنه « فيلسوف العرب » .

وقد حان الوقت الذى نفصل فيه فى قضية هذا الاختلاف ، مبتدئين بالكلام عن الكندى المترجم .

عاش الكندى فى الزمن الذى يعرف بعصر الترجمة ، فنبغ فى خلافة المأمون صاحب بيت الحكمة ، وعاصر كبار النقلة المشهورين مثل حنين وابنه اسحاق ، وخاض غمار هذه الحركة ، وشارك فيها ، حتى قال صاعد الأندلسى نقلا عن أبى معشر فى كتاب المذاكرات : ان حذاق الترجمة فى الاسلام أربعة : حنين بن اسحاق ، ويعقوب بن اسحاق الكندى ، وثابت بن قرة الحرانى ، وعمر بن الفرخان الطبرى .

وهذا القول يعد من جملة التعميمات التى لا ينبغى أن تؤخذ كما وردت بغير تمحيص . وكل ما نستخلصه من هذه العبارة أن الكندى اشتهر بالنقل ، وأنه كان من حذاق النقلة ، لا تقل منزلته عن حنين بن اسحاق .

والمقصود بالترجمة النقل عن اليونانية أو السريانية . حقا

كانت هناك بعض ترجمات عن الفارسية أو الهندية الا أنها تعد شيئا يسيرا جدا بالاضافة الى ما نقل عن هذين اللسانين . ولم يرد فى كتب الطبقات التى أوردت سيرة الكندى أنه كان يعرف هاتين اللغتين ، غير أنه لا يبعد أنه كان ملما بهما دون أن يتقنهما ، أو على أقل تقدير كان يعرف السريانية لاختلاطه بأطباء السريان . ولم يقطع الأستاذ مصطفى عبد الرازق فى بحثه عن فيلسوف العرب أنه كان يعرف السريانية ، ولكنه رجح ذلك ، فقال : « ويظهر أن الكندى كان عارفا بالسريانية ، وكان ينقل منها الى العربية » . لم يقطع لأنه اعتمد على خبرين : الأول ما رواه القفطى عند الكلام عن بطليموس أن له : « كتاب الجغرافيا فى المعمور من الأرض ، وهذا الكتاب نقله الكندى الى العربية نقلا جيدا ، ويوجد سريانيا » . والخبر الثانى ما ذكره صاعد من أن الكندى أحد حذاق المترجمين الأربعة فى الاسلام . غير أن ابن النديم ينص فيما يتصل بكتاب الجغرافيا لبطليموس أن الكندى لم ينقله ، بل نُقل له نقلا رديئا ، وأن الذى نقله هو ثابت .

ورواية صاحب الفهرست فيما يلوح أصح ، لأن المتواتر أن الكندى كان يصلح الترجمات التى يكلف مَن ينقلها له ، أو يجدها مترجمة ويقتنى لنفسه نسخة منها . وقد ذكرنا من قبل أن ثابتا ألف بالسريانية كتابا فى الطب عن الوقفات التى فى السكون الذى بين حركتى الشريان ، وأن ثابتا أومأ فيه الى الرد على الكندى . وكان ثابت يستطيع أن يؤلفه بالعربية ، ولكنه آثر السريانية ليكون الأمر محصورا بين أهل الصناعة ، ومنهم

الكندى بلا نزاع الذى كان يفهم هذا اللسان ان لم يكن يتقنه . ويبدو أن هذه المسألة الطبية شغلت بال الأطباء وجرت فيها مناقشات ، بعضهم يؤيد ثابتا وبعضهم الآخر الكندى . وقد ترجم الكتاب الى العربية كما ذكر ابن أبى أصيبعة من أن أحد تلامذة ثابت — وسنعيد النص الذى ذكرناه من قبل لمناقشته — « يعرف بعيسى بن أسيد النصرانى نقله الى العربى . وذكر قوم أن الناقل لهذا الكتاب حبيش بن الحسن الأعسم ؛ وذلك غلط . وقد رد أبو أحمد الحسين بن اسحاق بن ابراهيم المعروف بابن كرنيب على ثابت فى هذا الكتاب ، بعد وفاة ثابت ، بما لا فائدة فيه ولا طائل . وهذا الكتاب أنفذه لما صنفه الى اسحاق بن حنين فاستحسنه استحسانا عظيما ، وكتب فى آخره بخطه يقرظ أبا الحسن ثابتا ، ويدعو له ، وينصفه » .

كان ابن كرنيب من جلة المتكلمين ببغداد ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، وكان فى نهاية الفضل والمعرفة والاطلاع بالعلوم الطبيعية القديمة ، وله تصانيف منها كتاب الرد على ثابت قرة فى نفيه وجود سكونين بين كل حركتين متضادتين .

وثابت بن قرة من أهل حران ، ولد سنة احدى وعشرين ومائتين ، وبدأ حياته صيرفيا بحران ، ثم انتقل الى بغداد ؛ اصطحبه محمد بن موسى بن شاكر وتعلم فى داره ، فوصله بالمعتضد ، وأدخله فى جملة المنجمين . وبلغ ثابت عند المعتضد منزلة كبيرة حتى كان يجلس بحضرته فى كل وقت ويحادثه

ويضاحكه . وكان الغالب عليه الرياضيات والفلسفة ، وهو الذى أدخل رياسة الصابئة الى العراق .

نحن اذن ازاء مدرستين فى الطب والتفسير الطبيعى، احداهما يرأسها الكندى ويتابعه فيها تلميذه ابن كرنيب ، والأخرى ثابت ويشايعه اسحاق بن حنين . ولسنا الآن بصدد الكلام عن المسائل الطبية والطبيعية ، وانما الذى يعنينا فى الوقت الراهن الحديث عن الترجمة .

ان معظم مَن ذكرنا أسماءهم كانوا نقلة ، كما كان لهم فى الوقت نفسه تفكيرهم المستقل ورأيهم الخاص . فلم يكن حنين أو ابنه اسحاق أو ثابت أو قسطا مجرد مترجمين ، بل كانوا يلخصون ، ويضيفون من عندهم تفسيرا جديدا ، أو يخطون خطوة جديدة تضاف الى العلم . وكذلك كان الكندى . فهو ان عد فى جملة المترجمين ، فقد كان يصقل الترجمات ، ويلخصها ، ويبرزها فى ثوب جديد ، فيصبح لها بعد أن يتمثلها طابع كندى متميز .

وكان الكندى فى الأغلب لا يترجم بنفسه ، بل يترجم له ترجمة حرفية ناقل آخر ، ثم يتناول هو هذه الترجمة بالصقل والتهذيب ، ويضعها فى قالب عربى رشيق بمقدار ما تسمح به الموضوعات الفلسفية العميقة . ومن المعروف أن الذى كان ينقل له هو « أسطاث » . وقد روى هذا الخبر صاحب الفهرست عند كلامه عن كتب أرسطو ، فقال عند ترجمة كتاب الميتافيزيقا : انه يسمى كتاب الحروف ، ويعرف بالالهيات ، نقلها اسحاق ،

ونقل حرف الميم أبو زكريا يحيى بن عدى ... وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندى .

وكان أسطاث من النقلة المتوسطين ، كما ذكر ابن أبى أصيبعة.

صفوة القول : لم يكن الكندى يعرف فى الأغلب اليونانية[1]، ولعله كان يعرف منها بضعة ألفاظ . ولكنه كان يعرف اللغة السريانية ، ونستطيع أن نجزم أنه كان يتقنها . ولكنه أيضا لم يكن يترجم عنها بنفسه ، بل كان يعالج ترجمة النقلة ويصلحها . ولا يتسنى هذا الاصلاح بغير رجوع الى الأصل مع معرفة وثيقة باللسان الذى ينقل عنه .

* * *

ولا يمكن على أى حال الفصل فى هذه القضية فصلا حاسما الا بمتابعة ما كتبه الكندى ، ومراجعته على الأصول اليونانية لمعرفة مدى محاذاة ما هو موجود بالعربية مع ما هو مدون باليونانية أو منقول الى السريانية . وهذا عمل ينهض دونه أمور كثيرة :

أولها أن المقدار الباقى من كتب الكندى بين أيدينا شىء يسير بالاضافة الى مجموع مؤلفاته . وهذا القليل الباقى لم يكشف عنه الستار ولم ينشر بعضه الا منذ وقت قريب جدا ، فلا تزال بعض كتبه الخطية لم تنشر بعد ، ويحتاج نشرها الى

---

(١) يقرر الدكتور ماكس مايرهوف أن الكندى كان يعرف اللغة اليونانية وينقل عنها ، انظر التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، صفحة ٥٩ .

عناء شديد نظرا لاعتمادها على نسخة وحيدة ، وسقم خطوطها ، وشيوع خطأ النساخ فيها .

ثم ان هذه الدراسات التى تقوم على الموازنة بين الأصل المنقول عنه وبين المنقول تحتاج الى متخصصين متعمقين فى الدراسات اليونانية والاسلامية معا ، فضلا عن المعرفة بالسريانية. وعدد المختصين فى هذا الضرب من الدراسات نادر ، وهم مع ندرتهم لا يستطيع أحدهم التفرغ الا لبحث واحد .

وقد شرع الأستاذ روزنتال يجرى مثل هذه الدراسة بمناسبة اعداده للنشر رسالة الكندى اسمها « الصناعة العظمى »[١] ، وهذا الكتاب حذا فيه الكندى حذو بطليموس ، وبيّن روزنتال أن فقرات كثيرة منه توازى الأصل اليونانى . نشرت هذه الدراسة الأولية سنة ١٩٥٦ بعنوان الكندى وبطليموس . والرسالة فى علم الفلك ، وهى التى وردت فى كتب الطبقات بعنوان « رسالة فى صناعة بطليموس الفلكية » ، وتبحث فى أول المجسطى لبطليموس .. غير أن المستشرق روزنتال لم يفرغ حتى الآن فيما يبدو من اعدادها للنشر ، لأنها لم تطبع بعد .

وعندما نشرت كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى سنة ١٩٤٨ حاولت أن أرد بعض ما جاء فى الكتاب الى أصوله اليونانية من كتاب ميتافيزيقا أرسطو ، ووضعت يدى على بعض أجزاء توازى بالضبط ما أورده أرسطو ، ولكنى لم أستطع

---

(١) Studi Orientalistici Vol II Roma 1956 pp. 436-456

المضى الى نهاية الكتاب للعلة التى ذكرتها من قبل وهى وجوب التفرغ والانقطاع للبحث .

وهذا نموذج من المواضع المترجمة :

١ — « ... وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ؛ أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المحيط بهذا العلم الأشرف ؛ لأن علم العلة أشرف من علم المعلول ، لأنا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما اذا نحن أحطنا بعلم علته . لأن كل علة اما أن تكون عنصرا ، واما صورة ، واما فاعلة — أعنى ما منه مبدأ الحركة — واما متممة ، أعنى ما من أجله كان الشيء (٩٩٣ ب — ٢٠) [1] .

٢ — « والمطالب العلمية أربعة ، كما حددنا فى غير موضع من أقاويلنا الفلسفية : اما هل ، واما ما ، واما أى ، واما لم . فأما « هل » فانها باحثة عن الأنية فقط . وأما كل أنية لها جنس ، فان الـ « ما » تبحث عن جنسها ؛ و « أى » تبحث عن فصلها ؛ و « ما » و « أى » جميعا تبحثان عن نوعها ؛ و « لم » عن علتها التمامية ، اذ هى باحثة عن العلة المطلقة (٩٨٣ ب) .

٣ — فأما أرسطوطاليس مبرز اليونانيين فى الفلسفة ، فقال :

---

(١) هذه الاشارة الى رقم الصفحة والسطر من كتاب ميتا فيزيقا أرسطو . ويلاحظ أن الكندى يستخدم مصطلحات تغيرت فيما بعد ، مثل العلة العنصرية التى أصبحت تقال المادية ، والعلة المتممة التى تسمى الغائية .

« ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، اذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عن أنهم سبب لهم » . (٩٩٣ب—١٠—١٥)

٤ — فان بهاتين المسألتين كان الحق من جهة سهلا ، ومن جهة عسيرا : لأن مَن طلب تمثل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه فى العقل ، عشى عنه كعشى عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا فى شعاع الشمس (٩٩٣ب—١٠) .

٥ — ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة ، اذ استعملوا فى البحث عنها تمثلها فى النفس ، على قدر عاداتهم للحس ، مثل الصبى ؛ فان التعليم انما يكون سهلا فى المعتادات . ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب أو الرسائل أو الشعر أو القصص ، الى ما كان حديثا ، لعادتهم للحديث والخرافات من بدء النشوء . وفى الأشياء الطبيعية اذا استعملوا الفحص التعليمى ، لأن ذلك انما ينبغى أن يكون فيما لا هيولى له ، لأن الهيولى موضوعة الانفعال ، فهى متحركة . والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن .. (الى قوله) فاذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك (٩٩٥ ا—١٠ الى ٩٩٦ ا — ٢٥) .

* * *

نكتفى بهذه النماذج التي تدل على احتذاء الأصل اليونانى بطريق الترجمة .

ونعتقد أننا لو مضينا نتعقب كتب الكندى المختلفة لرأينا فيها وبخاصة المؤلفات الرياضية ، اقتباسات كثيرة عن أصول

يونانية . وهذه هى النظرية التى نفترضها ، ولكنها تحتاج فى اثباتها الى مراجعة سائر مؤلفات الكندى على الترجمات التى كانت متداولة فى عصره . والى أن يتم هذا العمل تتمسك بالفرض الذى نذهب اليه .

فالكندى « مقتبس » للفكر اليونانى الفلسفى ، عرضه بلغة عربية سهلة . ومصطلح « الاقتباس » هو المصطلح الجارى فى عصرنا الحاضر بالنسبة لأولئك الذين يأخذون الموسيقى الغربية ويحورونها بحيث تناسب آذان الشرقيين العرب . أو بالنسبة لمن يحتذون حذو الروايات السينمائية الغربية فى الموضوع الرئيسى ، ويصوغون القصة ، ويرسمون الشخصيات ، ويديرون الحوار بما يتلاءم مع المتفرج العربى . ولقد قيلت هذه القضية أيضا عن تأليف الكتب العربية التى يعتمد بعض أصحابها على الاقتباس عن أصل أجنبى معين . ذلك أن الأمم فى بدء نهضتها لابد لها من الاعتماد على ثقافات الأمم الأخرى المتقدمة عنها ، تستفيد منها بالنقل المباشر الذى يناظر الأصل بغير زيادة ولا نقصان ، أى بالاقتباس مما يراه الناقل زبدة الموضوع . ولقد عاش الكندى فى صميم عصر الترجمة فى الاسلام ، فشهد الكتب تنقل برمتها عن اليونانية أو السريانية نقلا أول ، ونقلا ثانيا ، واطلع على الترجمة الحرفية والترجمة بالمعنى ، وشارك الى حد ما فى هذه الحركة اما باصطناع المترجمين بالأجر ، أم بتصحيح الترجمات وتهذيبها .

استفاد من هذا التراث المتنوع فى الرياضيات والطب والطبيعة

وما بعد الطبيعة والكيمياء ، « فاقتبس » منه ما يروق له وما يوافق مزاجه وفكره . والقدماء الذين تكلموا عن الكندى وصفوا هذا العمل الذى نسميه فى الوقت الحاضر « اقتباسا » بقولهم : « تلخيص » . وقد درجت التلخيصات حتى زمان ابن رشد الذى وضع لكتب أرسطو شروحا وتلخيصات ، أما الشرح أو التفسير فكان يورد فيه فقرة من كتاب أرسطو ثم يعمد الى تفسيرها . على حين أن التلخيص — المسمى باللغة الفرنسية Paraphrase — فكان يتحرر فيه من عبارات أرسطو وترتيب أفكاره ، ويورد خلاصة آرائه ، وقد يعترض عليها ، أو يرد فى أثناء الكلام على بعض فلاسفة العرب مثل ابن سينا ، وكثيرا ما يدلى بآرائه الخاصة .

ويبدو أن الكندى كان أسبق من ابن رشد فى انتهاج هذه الطريقة ، وأنه هو الذى سنها لمن جاء بعده . فهو يعتمد على أصل أجنبى ، ولكنه يقتبس منه ، ويلخص أفكاره ، ويصوغها حرة جديدة ويدمج فيها آراءه الخاصة وما انتهى اليه من ملاحظات وتجارب . وهذا يوافق ما وصفه به ابن أبى أصيبعة حين قال ناقلا كلام ابن جلجل : « وترجم من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب ، وبسط العويص » .

وهذا ما فعله الكندى فى كتاب الربوبية لأفلوطين ، وهو الكتاب الذى نسب خطأ الى أرسطو باسم « الأثولوجيا » . ذكره ابن النديم وكذلك القفطى عند الكلام عن كتب أرسطو ، فقال : « كتاب أثولوجيا ، فسره الكندى » .

ومن الغريب أن الكتاب لم يذكر ضمن ثبت المؤلفات التى أوردها ابن النديم أو ابن أبى أصيبعة أو القفطى . وقد زادت معلوماتنا عن الكتاب بعد طبعه فعرفنا ناقله ، ومراجع الترجمة . ففى صدر الكتاب نجد ما نصه : « أثولوجيا أرسطوطاليس نقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى ، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى »[1] . ثم يبدأ الكتاب بتكرار العنوان مع بعض الاضافات ، مثل أن الكتاب من تفسير فرفريوس الصورى ، وأنه يسمى باليونانية أثولوجيا ، يعنى أنه قول على الربوبية .

والفصل الأول — ويسمى فى النسخة « الميمر الأول » ، وهو اصطلاح سريانى — من وضع الكندى ، لأنه يشير فيه الى كتاب ما بعد الطبيعة الذى ألفه من قبل . وأكبر الظن أنه يومىء الى كتابه فى الفلسفة الأولى الذى ألفه للمعتصم بالله . فهو يقول ان العلل أربعة : الهيولى ، والصورة ، والعلة الفاعلة ، والتمام . ثم يضيف الى ذلك ما نصه : « واذ قد كنا فرغنا — فيما سلف — من الابانة عنها ، وايضاح عللها فى كتابنا الذى بعد الطبيعيات .. »[2] .

أما الأجزاء الباقية من الكتاب فانها « تلخيص » التاسوعات الرابع والخامس والسادس من كتاب أفلوطين . ونحن نعلم أن

---

(١) أنظر نشرة عبد الرحمن بدوى فى « افلوطين عند العرب »، ١٩٥٥ ، النهضة .

(٢) المرجع السابق ص ٤ — ٥ .

أفلوطين ليس هو الذى نشر التاسوعات ، وانما الذى قام بذلك العمل تلميـذه فرفريوس الصورى ، الذى جمـع محاضراته ونشرها فى ستة أجزاء كل جزء تسع مقالات ، ومن هنا جاءت تسميتها بالتاسوعات .

وقد فطن الباحثون من المستشرقين منذ منتصف القرن الماضى الى أن كتاب الربوبية لأفلوطين قد نقلت بعض تاسوعاته الى السريانية ومنها الى العربية ، وأشار الى ذلك ڤاشرو ، ورينان ، وبوجه خاص مُنك الذى أعلن فى كتابه المشـهور أنه قد : « حفظ لنا التراث العربى أثرا وردت فيه مدرسة الاسكندرية ، وخصوصا مدرسة أفلوطين ، بتفصيلات عديدة ، ونجد فيه فقرات أخذت بنصها من التاسوعات . وهذا الأثر هو الكتاب المشهور « أثولوجيا » المنسوب الى أرسطوطاليس .. » (١) .

ثم نشر ديتريصى النص العربى سنة ١٨٨٢ ، وترجم الى الألمانية فى العام التالى . وعندئذ تيسر للمستشرق ڤالنتين روزه أن يقول ان الأثولوجيا ليس شيئا آخر غير ترجمة موسعة يتفاوت حظها من الدقة وحسن الفهم للأصل ، وهذا الأصل هو التساعات الرابعة والخامسة والسادسة من تساعات أفلوطين .

لا يعنينا ههنا الحديث عن الأبحاث المطولة التى أجريت عن الأثولوجيا منذ ذلك الحين حتى الآن ، لأنها فى الواقع لم تضف جديدا لهذا الكتاب ، بل أيدت أنه « تلخيص » للتاسوعات من الرابع الى السادس ، وهى الخاصة بالنفس ، وقد يرد فى هذا

(١) المرجع السابق ص ٣ .

التلخيص عبارات وفقرات بتمامها محاذية للأصل الأفلوطينى . أو كما ذهب الأب هنرى فى بحثه : « أن الكندى أصلح الأصل وأضاف ، ولو بقى ما ترجمه ابن ناعمة دون اصلاح الكندى ، لكان لدينا النص الأصلى »[1] .

ونستطيع من هذه الدراسة التى انتهى اليها أحد المستشرقين أن نطبق هذه القاعدة على معظم أعمال الكندى ، فهو لا يترجم بنفسه ، ولا يحذو حذو المنقول عن اليونانية أو السريانية ، ولكنه بلغة القدماء يصلحها ، أو بالاصطلاح المعاصر يقتبس منها ، فيضيف اليها ، أو يعدلها ، أو يصوغها صياغة جديدة بعد أن يتمثلها ويتصور ما فيها من أفكار ، ويلائم بين هذه الأفكار وبين مقتضيات العصر ومطالب الإسلام وطريقته الخاصة فى التفكير .

وهذا هو المعنى الذى قصده القدماء من قولهم بالترجمة . واتبعت الترجمة فى ابتداء الأمر أسلوبين تمثلهما مدرستان : احداهما الترجمة الحرفية ، والأخرى الترجمة بالمعنى . وهذه الأخيرة لا تتقيد بالأصل كلمة كلمة ، ولكنها تنقل العبارة الى اللغة العربية ، وتحمل معها الأفكار الرئيسية . وكانت هذه الطريقة هى التى اتبعها حنين بن اسحاق . ثم ظهرت فيما بعد طريقة ثالثة تتوسع فى النقل ، فلا تتقيد بالأصل الحرفى الا بمقدار يسير . وهذه هى الطريقة التى عرفت فيما بعد باسم التلخيص .

نستطيع اذن فى ضوء هذا كله أن نقول ان الكندى كان ملخصا أكثر منه مترجما .

---

(1) المرجع السابق ص ٢٩ .

المؤلف

كان الكندى غزير التآليف ، وقد وصف الشهرزورى مقدارها بقوله : ان فهرست كتبه يزيد على دست كاغد ، أى اثنتى عشرة ورقة . وليس هذا القدر بمستغرب ، لأن ثبت مؤلفاته التى أوردها ابن النديم يبلغ ٢٤١ كتابا ، موزعة على ١٧ نوعا . غير أن كثيرا من هذه المؤلفات تناولتها يد الضياع ، فلم يبق لدينا الا بضعة وخمسون كتابا ، طبع منها بالفعل أربعون ، ولا يزال الباقى مخطوطا .

ولا ينبغى أن يروعنا هذا العدد الوفير ، لأن معظم هذه الكتب أشبه برسائل صغيرة الحجم ، لا يتجاوز عدد صفحات بعضها عشر صفحات .

ولا يمكن تصوير الكندى المؤلف تصويرا دقيقا الا اذا توافرت بين أيدينا سائر مؤلفاته ، حتى يتسنى معرفة ما كتبه منها فى صدر حياته وما دونه فى آخر عمره وهو يودع الدنيا ، وعندئذ نتمكن من معرفة تطور فكره ، وانتقاله من مرحلة الترجمة والتقيد بالأصل الأجنبى الى مرتبة الفيلسوف على الحقيقة الذى يدلى بثمرة تفكيره .

ومع ذلك ففى القدر الذى نشر ما يكفى لمعرفة طريقة فيلسوفنا فى التأليف والكشف عن أسلوبه .

ونحن نرى من النظر الى المطبوع [1] من كتبه أنها موجهة امّا للخليفة المعتصم ، واما لابنه أحمد الذى كان مؤدبا له ، واما لأحد اخوانه من العلماء ، واما لأحد تلاميذه . لذلك اتسمت كلها باستهلال معين ينم عن طابع خاص بالكندى ، وتشتمل كل ديباجة على أمور ثلاثة ، دعاء لطالب السؤال بالتوفيق ، وتلخيص لسؤاله يمكن أن يعد عنوان الرسالة ، ومنهج للبحث والتأليف .

انه دعاء الى الله بالتوفيق لطالب المعرفة ، لأن التأييد والتوفيق والعون من الله تعالى ، خالق كل شيء ، والمبدع المدبر الفاعل القادر . ويقع هذا الدعاء فى بداية الديباجة كما يجيء فى ختامها ، ولا تخلو منه أية رسالة من رسائله ، مما ينم عن تأصل الروح الاسلامية فى قلب الكندى ، وعلى عقيدته التى يؤمن بها ويخلص لها ويدعو اليها من حيث صلة الله بأعمال الانسان . ان الدارس لمؤلفات الكندى يستطيع من مجرد فحص الديباجة أن يقطع بصحة نسبة الكتاب الى الكندى من جهة ، ومعرفة الذى وجهت اليه الرسالة من جهة أخرى ، أهو الخليفة أم ابنه أم أحد الأصدقاء أم أحد التلاميذ .

فهو حين يكتب للمعتصم يصفه بنعوت تليق به ، ويدعو له

---

(١) نشرت له ثلاث رسائل ، كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى - القاهرة ١٩٤٨ ، رسالة النفس - مجلة الكتاب أكتوبر ١٩٤٨ ، رسالة العقل - مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد وأربع رسائل ١٩٤٩ - ونشر زميلنا الدكتور أبو ريدة مجموعة رسائله فى مجلدين - القاهرة ١٩٥٠ ، ١٩٥٤ ، ووعد بنشر بقية هذه المجموعة ولم تظهر حتى الآن . ونشر بعض المستشرقين رسائل متفرقة فى مجلات أجنبية .

بالخير والسعادة . يقول فى ديباجة كتاب الفلسفة الأولى ما نصه :

« أطال الله بقاءك يا ابن ذرى السادات وعرى السعادات ، الذين مَنْ استمسك بهديهم سعد فى دار الدنيا ودار الأبد ؛ وزينك بجميع ملابس الفضيلة ، وطهرك من جميع طبع الرذيلة » .

أما حين يكتب لابن الخليفة فانه يضيف الى هذا الدعاء ما يشعر بالأستاذية وعلى أنه فهم سؤال التلميذ وسيتولى الاجابة عنه بما يلائم مستواه . وهذا نموذج الديباجة التى وجهها الى أحمد بن المعتصم فى رسالة الابانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل . قال :

« أطال الله بقاءك يا ابن الأئمة الأعلام ، والقادة الحكام ، منار الدين ، وشرف العالمين ، وخيرة الله من الخلق أجمعين . وأدام صلاحك بحياطته ، وتوفقيك بارشاده وحرزه ، وصيّرك ممن ترتضى أفعاله ، ويسعد حاله .

فهمتَ — أفهمك الله جميع الخيرات ، ووفقك لفعل الصالحات — ما ذكرت من محبتك — أحب الله لك الرشد فى جميع أعمالك — لوجدان ما فسر به قول الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه « والنجم والشجر يسجدان » بمقاييس عقلية ..... » .

وفى رسالته أيضا الى أحمد بن المعتصم فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل ، يقول :

« أطال الله بقاءك يا ابن الهداة الأعلام ، والأئمة الحكام .. فهمتَ .. ما سألت ايضاحه باختصار فى القول من أن أجرام العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل ، بالقول الطبيعى ، ليكون

ذلك كالتذكرة لما قلنا فى ذلك فى مواضعه الخاصة ، ومخففا عليك مؤونة النظر فى الكثير من القول . فرسمت من ذلك قدر ما ظننته موافقا لقوة نفسك الفاضلة ، وبراعة فهمك الكاملة ، وبالله التوفيق » .

نستطيع من النظر فى النماذج السابقة الحكم بأن رسالته : فى الابانة عن العلة الفاعلة للكون والفساد ، كتبها لأحمد ابن المعتصم لا للخليفة ، ولا لأحد الاخوان ، لأنه يردد فيها العبارات التى ألف أن يخاطب ابن الخليفة ، معينا تلميذه على الفهم . ففى صدر الرسالة يقول : « أطال الله بقاءك يا ابن السادة الأخيار ، والأئمة الأبرار ، منار الدين .. ألخ » . ويضيف بعد قليل مخاطبا اياه : « فكن كذلك — كان الله لك ظهيرا ، أيها الصورة المحمودة والجوهر النفيس — يتضح لك أن الله .. كالذى اتضح فى أقاويلنا فى الفلسفة الأولى من هذه السبيل التى ايضاحها لك .. (الى قوله) ولولا ما يعرض فى اسعافك — أسعفك الله بجميع الخيرات — بما سألت من اظهار وحدانية الله .. » .

يلوح اذن أن الكندى اتخذ من التدريس لتلميذه أحمد ابن المعتصم سبيلا الى تأليف الكتب فى شتى الموضوعات الفلسفية من رياضية ، وطبيعية ، وميتافيزيقية ، وأخلاقية ، وسياسية . ومن طبيعة الطريقة التعليمية أن يسأل المتعلم عما خفى عليه وتوقف فيه ، وهذا يحفز المعلم الى الرد على هذه الأسئلة ، وتوضيح ما غمض منها . وأكبر الظن أن الكندى كان يلقى الموضوع على

تلميذه أولا ، ويتذكران فيه ، ثم يعود التلميذ فيسأل أستاذه ، وعندئذ يشرع فى تأليف الرسالة ردا على السؤال أو الأسئلة . ولهذا السبب جاءت معظم مؤلفات الكندى فى هيئة مرتبة تعليمية . يقول مثلا فى رسالته فى أجزاء خبريه فى الموسيقى : « أنار الله لك من خفيات الأمور بموضحات الرسوم أفضل العلوم . سألت — أتاح الله لك الخيرات ايضاح أصناف الايقاعات .. — فرأيتُ اجابتك الى ذلك .. ليسهل بذلك لك الحفظ » . وهى رسالة كما ترى موجهة الى أحمد بن المعتصم .

لم يكن أحمد بن المعتصم التلميذ الوحيد للكندى ، فقد كان له تلاميذ كثيرون مثلهم مثل ابن الخليفة ، يجتمعون بالكندى ، ويأخذون عنه ، ويسمعون منه ، ويقرءون عليه ، ويتذاكرون واياه ، ويوجهون اليه الأسئلة والاعتراضات ، ويتولى الرد عليهم . ولا تفصح معظم الرسائل الموجودة بين أيدينا الآن عن أسماء هؤلاء التلاميذ ، غير أن الكندى يذكر بعد الدعاء المألوف أنه فهم السؤال وسيشرع فى الجواب . يقول مثلا فى رسالته « فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له : « فهمتُ ما سألت .. وقد رسمتُ من ذلك بحسب ما رأيته لك كافيا بقدر موضعك من النظر .. » . وفى رسالة النوم والرؤيا : « .. وقد رسمت من ذلك بقدر ما ظننته لمثلك كافيا .. » .

ويبدو أن بعض رسائله كان يوجهها لزملائه من المشتغلين بالفلسفة والرياضيات ، وفى هذه الحالة يصف السائل بالأخ ، كما جاء فى رسالة الجرم الحامل بطباعه اللون .. « سألت أيها الأخ

أن أوضح لك .. وقد رسمتُ من ذلك ما ظننته كافيا فى ذلك لمن كان محله محلك من النظر فى الأشياء الطبيعية » .

ومن الرسائل المطبوعة اثنتان صرح فيهما باسم التلميذ أو الأخ ، احداهما الى أحمد بن محمد الخراسانى ، والأخرى الى على بن الجهم .

أما أحمد بن محمد ، فقد ترجم له صاحب الفهرست فقال انه اشتهر باسم أحمد بن الطيب ، أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان السرخسى . وسرخس — كما يقول ياقوت فى معجم البلدان — مدينة قديمة من نواحى خراسان كبيرة واسعة وهى بين نيسابور ومرو . وكان السرخسى ممن ينتمى الى الكندى « وعليه قرأ ، ومنه أخذ » وكان أولا معلما للمعتضد . وأما على ابن الجهم فخراسانى الأصل ، وكان من الشعراء المختصين بالمتوكل ، ثم نفاه سنة ٢٣٢ هجرية وتوفى سنة ٢٤٩ هجرية .

وذكر صاحب الفهرست من تلامذة الكندى ووراقيه : حسنويه ، ونفطويه ، وسلمويه (*) ، وآخر على هذا الوزن ، يذكره القفطى باسم « رعموية » . ومن تلامذة الكندى كذلك قويرى ، أبو اسحاق ابراهيم ، أخذ عن الكندى المنطق . ثم ابن كرنيب الذى ورد ذكره سابقا ، وهو أبو أحمد الحسين

(*) هو سلموية بن بنان ، كان فاضلا متقدما ، خدم المعتصم وخص به حتى أن المعتصم قال لما مات سلموية : سألحق به لأنه كان يمسك حياتى ويدبر جسمى . انظر الفهرست ص ٤١٢ . فهل سلمويه هذا تلميذ الكندى .

ابن أبى الحسين اسحاق بن ابراهيم بن يزيد الكاتب ، كان من جلة المتكلمين ، ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين .

ويلوح أن تلاميذه كانوا يختلفون اليه فى داره حيث توجد مكتبته « الكندية » الغنية بالمؤلفات ؛ وقد ظل الكندى يتابع التأليف حتى بلغت جملتها هذا العدد الكبير . والأرجح أن تلاميذه ووراقيه هم الذين أذاعوا عنه مؤلفاته ، ولذلك جاء فى كثير منها تكرار للفكرة نفسها وللموضوع عينه . اما بتكرار العبارات ، واما بعبارات فيها زيادة ونقصان وتحوير يسير لا يخل بالمعنى وانما يزيده توضيحا . ويبدو أنه لم يكن يكتب بنفسه سوى الرسائل التى وجهها الى الخليفة وابنه .

ان الفصل فى قضية الكندى المؤلف ، وبيان ما هو صحيح النسبة اليه وما هو منتحل عليه ، وما كتبه بنفسه وما أذيع عنه ، وما دونه فى صدر حياته وما كتبه فى آخر عمره ، يحتاج الى دراسة خاصة تحيط بجميع تآليفه . ولم يشرع أحد حتى الآن فى استخلاص نتائج هذه الدراسة التى ننبه عليها ونرجو أن ينقطع لاجرائها بعض الباحثين ، بعد أن يكشف عن الباقى من مخطوطاته ، ويطبع الموجود منها .

وقد انتهينا فى حديثنا عن الكندى المترجم الى أنه كان « ملخصا » المفكر اليونانى ، ولكنه كان أيضا مبتكرا الى حد ما ، وليست بين أيدينا سائر مصنفاته التى تيسر لنا التمييز فى فكره بين الاقتباس والابتكار ، وبخاصة كتبه الرياضية .

ان أقدم ثبت بمؤلفات الكندى هو ذلك الذى أورده

ابن النديم ، وعنه أخذ القفطى وابن أبى أصيبعة . وقد رتبها ابن النديم تحت سبعة عشر صنفا ، أولها كتبه الفلسفيات وآخرها الأنواعيات . ويبلغ عدد مؤلفاته بحسب ابن النديم ٢٤١ ، وبحسب القفطى ، وبحسب ابن أبى أصيبعة ٢٨١ . وسنورد اثباتا للفائدة ثبت صاحب الفهرست بغير تعليق . ومَنْ شاء الوقوف على كتب الكندى المنسوبة اليه ، فليرجع الى البحث الذى نشره الأب مكارثى [1] سنة ١٩٦٢ ، وفيه أورد المصنفات المطبوعة والمخطوطة والمترجمة . وهو بحث أولى نافع يُعَد أساسا صالحا لمتابعة البحث ، وبخاصة لأنه ذكر المكتبات التى توجد فيها مخطوطات الكندى .

وهذه هي القائمة التى أوردها ابن النديم فى الفهرست :

(١) كتبه الفلسفية :

(*) ١ — كتاب الفلسفة الأولى فيما دون (كذا بالأصل والصواب فوق) الطبيعيات والتوحيد .

٢ — كتاب الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية والمعتاصة وما فوق الطبيعيات .

٣ — كتاب رسالته فى أنه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات .

---

(١) التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب ، تاليف الأب مكارثى ، ١٢٢ صفحة ، بغداد ، ١٩٦٢ .

(*) هذه الاشارة التى وضعناها قبل كل رقم تدل على أن الكتاب مطبوع .

٤ — كتاب الحث على تعلم الفلسفة .
(*) ٥ — كتاب ترتيب كتب أرسطوطاليس .
٦ — كتاب فى قصد أرسطوطاليس فى المقولات اياها قصدا والموضوعة لها .
٧ — كتاب مائية العلم وأقسامه .
٨ — كتاب أقسام العلم الانسى .
٩ — كتاب رسالته الكبرى فى مقياسه العلمى .
١٠ — كتاب رسالته بايجاز فى مقياسه العلمى .
١١ — كتاب فى أن أفعال البارى جل اسمه كلها عدل لا جور فيها .
(*) ١٢ — كتاب فى مائية الشىء الذى لا نهاية له وبأى نوع يقال الذى لا نهاية له .
(*) ١٣ — كتاب رسالته فى الابانة أنه لا يمكن أن يكون جرم العالم بلا نهاية وأن ذلك انما هو فى القوة .
١٤ — كتاب فى الفاعلة والمنفعلة من الطبيعيات الأولى .
١٥ — كتاب فى عبارات الجوامع الفكرية .
١٦ — كتاب مسائل سئل عنها فى منفعة الرياضيات .
١٧ — كتاب فى بحث قول المدعى أن الأشياء الطبيعية تفعل فعلا واحدا بايجاب الخلقة .
١٨ — كتاب فى أوائل الأشياء المحسوسة .
(*) ١٩ — رسالته فى الترفق فى الصناعات .
٢٠ — رسالته فى رسم رقاع الى الخلفاء والوزراء .

٢١ — رسالته فى قسمة القانون .
٢٢ — رسالته فى مائية العقل والابانة عنه .

(٢) كتبه المنطقية :

٢٣ — كتاب رسالته فى المدخل المنطقى باستيفاء القول فيه .
٢٤ — كتاب رسالته فى المدخل المنطقى باختصار وايجاز .
٢٥ — كتاب رسالته فى المقولات العشر .
٢٦ — كتاب رسالته فى الابانة عن قول بطليموس فى أول كتابه المجسطى عن قول أرسطوطاليس فى آنالوطيقا .
٢٧ — كتاب رسالته فى الاحتراس من خدع السفسطائيين .
٢٨ — كتاب رسالته بايجاز واختصار فى البرهان المنطقى .
٢٩ — كتاب رسالته فى الأصوات الخمسة .
٣٠ — كتاب رسالته فى سمع الكيان .

(٣) كتبه الحسابيات :

٣١ — كتاب رسالته فى عمل آلة مخرجة الجوامع .
٣٢ — كتاب رسالته فى المدخل الى الأرثماطيقى خمس مقالات .
٣٣ — كتاب رسالته فى استعمال الحساب الهندى أربع مقالات .
٣٤ — كتاب رسالته فى الابانة عن الأعداد التى ذكرها فلاطن فى كتاب السياسة .

٣٥ — كتاب رسالته فى تأليف الأعداد .
٣٦ — كتاب رسالته فى التوحيد من جهة العدد .
٣٧ — كتاب رسالته فى استخراج الخبىء والضمير .
٣٨ — كتاب رسالته فى الزجر والفأل من جهة العدد .
٣٩ — كتاب رسالته فى الخطوط والضرب بعدد الشعير .
٤٠ — كتاب رسالته فى الكمية المضافة .
٤١ — كتاب رسالته فى النسب الزمانية .
٤٢ — كتاب رسالته فى الحيل العددية وعلم أضمارها .

(٤) كتبه الكريات :

(*) ٤٣ — كتاب رسالته فى أن العالم وكل ما فيه كرى الشكل .
٤٤ — كتاب رسالته فى الابانة عن أنه ليس شىء من العناصر الأولى والجرم الأقصى غير كرى .
٤٥ — كتاب رسالته فى أن الكرة أعظم الأشكال الجرمية والدائرة أعظم من الأشكال البسيطة .
٤٦ — كتاب رسالته فى أن سطح ماء البحر كرى .
٤٧ — كتاب رسالته فى تسطيح الكرة .
٤٨ — كتاب رسالته فى الكريات .
٤٩ — كتاب رسالته فى عمل السمت على كرة .
٥٠ — كتاب رسالته فى عمل الحلق الست واستعمالها .

(٥) كتبه الموسيقيات :

(*) ٥١ — كتاب رسالته الكبرى فى التأليف .

(*) ٥٢ — كتاب رسالته فى تأليف النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية وتشابه التأليف .
٥٣ — كتاب رسالته فى الايقاع .
٥٤ — كتاب رسالته فى المدخل الى صناعة الموسيقى .
(*) ٥٥ — كتاب رسالته فى خبر صناعة التأليف .
٥٦ — كتاب رسالته فى صناعة الشعر .
(*) ٥٧ — كتاب رسالته فى الاخبار عن صناعة الموسيقى .

(٦) كتبه النجوميات :

٥٨ — كتاب رسالته فى أن رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة وانما القول فيها بالتقريب .
٥٩ — كتاب رسالته فى مسائل سئل عنها من أحوال الكواكب .
٦٠ — كتاب رسالته فى جواب مسائل طبيعية فى كيفيات نجومية .
٦١ — كتاب رسالته فى مطرح الشعاع .
٦٢ — كتاب رسالته فى الفصلين .
٦٣ — كتاب رسالته فيما ينسب اليه كل بلد من البلدان الى برج من البروج وكوكب من الكواكب .
٦٤ — كتاب رسالته فيما سئل عنه من شرح ما عرض له الاختلاف فى صور المواليد .

٦٥ — كتاب رسالته فيما حكى من أعمار الناس فى الزمن القديم وخلافها فى هذا الزمن .

٦٦ — كتاب رسالته فى تصحيح عمل نمو دارات المواليد والهيلاج والكتخداه .

٦٧ — كتاب رسالته فى ايضاح علة رجوع الكواكب .

٦٨ — كتاب رسالته فى الشعاعات .

٦٩ — كتاب رسالته فى سرعة ما يرى من حركة الكواكب اذا كانت فى الأفق وابطائها كلما علت .

٧٠ — كتاب رسـالته فى الابانة عن الاختـلاف الذى فى الأشخاص العالية .

٧١ — كتاب رسالته فى فصل ما بين التسيير وعمل الشعاع .

٧٢ — كتاب رسالته فى علل الأوضاع النجومية .

٧٣ — كتاب رسالته المنسوبة الى الأشخاص العالية المسماة سعادة ونحاسة .

(*) ٧٤ — كتاب رسالته فى علل القوى المنسوبة الى الأشخاص العالية الدالة على المطر (موجود باللاتينية ومطبوع ؛ مفقود فى العربية) .

(*) ٧٥ — كتاب رسالته فى علل أحداث الجو .

(*) ٧٦ — كتاب رسالته فى العلة التى لها يكون بعض المواضع لا تمطر .

(٧) **كتبه الهندسيات :**

٧٧ — كتاب رسالته فى أغراض أقليدس .
٧٨ — كتاب رسالته فى اصلاح كتاب أقليدس .
٧٩ — كتاب رسالته فى اختلاف المناظر .
(*) ٨٠ — كتاب رسالته فيما نسب القدماء كل واحد من المجسمات الخمس الى العناصر .
٨١ — كتاب رسالته فى تقريب قول أرشميدس فى قدر قطر الدائرة من محيطها .
٨٢ — كتاب رسالته فى عمل شكل الموسطين .
٨٣ — كتاب رسالته فى تقريب وتر الدائرة .
٨٤ — كتاب رسالته فى تقريب وتر التسع .
٨٥ — كتاب رسالته فى مساحة ايوان .
٨٦ — كتاب رسالته فى تقسيم المثلث والمربع وعملهما .
٨٧ — كتاب رسالته فى كيفية عمل دائرة مساوية لسطح أسطوانة مفروضة .
٨٨ — كتاب رسالته فى شروق الكواكب وغروبها بالهندسة.
٨٩ — كتاب رسالته فى قسمة الدائرة ثلاثة أقسام .
٩٠ — كتاب رسالته فى اصلاح المقالة الرابعة عشرة والخامسة عشرة من كتاب أقليدس .
٩١ — كتاب رسالته فى البراهين المساحية لما يعرض من الحسابات الفلكية .
٩٢ — كتاب رسالته فى تصحيح قول أبسقلاوس فى المطالع .

٩٣ — كتاب رسالته فى اختلاف مناظر المرآة .
٩٤ — كتاب رسالته فى صنعة الأسطرلاب بالهندسة .
٩٥ — كتاب رسالته فى استخراج خط نصف النهار وسمت القبلة بالهندسة .
٩٦ — كتاب رسالته فى عمل الرخامة بالهندسة .
٩٧ — كتاب رسالته فى استخراج الساعات على نصف كرة بالهندسة .
٩٨ — كتاب رسالته فى السوانح .
(*) ٩٩ — كتاب رسالته فى عمل الساعات على صفيحة تنصب على السطح الموازى للأفق خير من غيرها (١) .

(٨) كتبه الفلكيات :

١٠٠ — كتاب فى إمتناع وجود مساحة الفلك الأقصى المدبر للأفلاك .
١٠١ — كتاب رسالته فى ظاهريات الفلك .
(*) ١٠٢ — كتاب رسالته فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة وأنه طبيعة خامسة .
١٠٣ — كتاب رسالته فى العالم الأقصى .
(*) ١٠٤ — كتاب رسالته فى سجود الجرم الأقصى لباريه .

(١) فى الرسالة الخطية الموجودة فى بودليان « خبر من غير برهان » ، وقد نشرناها فيما بعد من هذا الكتاب .

١٠٥— كتاب رسالته فى الرد على المنانية فى العشر مسائل فى موضوعات الفلك .

١٠٦— كتاب رسالته فى الصور .

(*) ١٠٧— كتاب رسالته فى أنه لا يمكن أن يكون جرم العالم بلا نهاية .

١٠٨— كتاب رسالته فى المناظر الفلكية .

١٠٩— كتاب فى امتناع الجرم الأقصى من الاستحالة .

١١٠— كتاب رسالته فى صناعة بطليموس الفلكية .

(*) ١١١— كتاب رسالته فى تناهى جرم العالم .

١١٢— كتاب رسالته فى المعطيات .

(*) ١١٣— كتاب رسالته فى مائية الفلك واللون اللازوردى المحسوس من جهة السماء .

(*) ١١٤— كتاب رسالته فى مائية الجرم الحامل بطباعه للألوان من العناصر الأربعة .

١١٥— كتاب رسالته فى البرهان على الجسم الساتر ومائية الأضواء والظلام .

(٩) كتبه الطبيات :

١١٦— كتاب رسالته فى الطب البقراطى .

١١٧— كتاب رسالته فى الغذاء والدواء المهلك .

١١٨— كتاب رسالته فى الأبخرة المصلحة للجو من الأوباء .

١١٩— كتاب رسالته فى الأدوية المشفية من الروائح المؤذية.

١٢٠— كتاب رسالته فى كيفية اسهال الأدوية وانجذاب الأخلاط .
١٢١— كتاب رسالته فى علة نفث الدم .
١٢٢— كتاب رسالته فى أشفية السموم .
١٢٣— كتاب رسالته فى تدبير الأصحاء .
١٢٤— كتاب رسالته فى علة بحارين الأمراض الحادة .
١٢٥— كتاب رسالته فى نفس العضو الرئيسى من الانسان والابانة عن الألباب .
١٢٦— كتاب رسالته فى كيفية الدماغ .
١٢٧— كتاب رسالته فى علة الجذام وأشفيته .
١٢٨— كتاب رسالته فى عضة الكلب والكلب .
١٢٩— كتاب رسالته فى الأعراض الحادثة من البلغم وعلة موت الفجأة .
١٣٠— كتاب رسالته فى وجع المعدة والنقرس .
١٣١— كتاب رسالته الى رجل فى علة شكاها اليه .
١٣٢— كتاب رسالته فى أقسام الحميات .
١٣٣ — كتاب رسالته فى علاج الطحال الجاسى من الأعراض السوداوية .
١٣٤— كتاب رسالته فى أجساد الحيوان اذا فسدت .
١٣٥— كتاب رسالته فى قدر منفعة صناعة الطب .
١٣٦— كتاب رسالته فى صنعة أطعمة من غير عناصرها .
١٣٧— كتاب رسالته فى تغير الأطعمة .

(١٠) كتبه الأحكاميات :

١٣٨— كتاب رسالته فى تقدمة المعرفة بالاستدلال بالأشخاص العالية على المسائل .

١٣٩— كتاب رسالته الأولى والثانية والثالثة الى صناعة الأحكام بتقاسيم .

١٤٠— كتاب رسالته فى مدخل الأحكام على المسائل .

١٤١— كتاب رسالته فى المسائل .

١٤٢— كتاب رسالته فى دلائل التحسين فى برج السرطان .

١٤٣— كتاب رسالته فى قدر منفعة الاختيارات .

١٤٤— كتاب رسالته فى قدر منفعة الأحكام ومن الرجل المسمى منجما باستحقاق .

١٤٥— كتاب رسالته المختصرة فى حدود المواليد .

١٤٦— كتاب رسالته فى تحويل سنى المواليد .

١٤٧— كتاب رسالته فى الاستدلال بالكسوفات على الحوادث .

(١١) كتبه الجدليات :

١٤٨— كتاب رسالته فى الرد على المنانية .

١٤٩— كتاب رسالته فى الرد على الثنوية .

١٥٠— كتاب رسالته فى الاحتراس من خدع السفسطائيين .

١٥١— كتاب رسالته فى نقض مسائل الملحدين .

١٥٢— كتاب رسالته فى تثبيت الرسل عليهم السلام .

(*) ١٥٣— كتاب رسالته فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الثانى بالمجاز .
١٥٤— كتاب رسالته فى الاستطاعة وزمان كونها .
١٥٥— كتاب رسالته فى الرد على من زعم أن للأجرام فى هويتها فى الجو توقفات .
١٥٦— كتاب رسالته فى بطلان قول مَن زعم أن بين الحركة الطبيعية والعرضية سكون .
١٥٧— كتاب رسالته فى أن الجسم فى أول ابداعه لا ساكن ولا متحرك ظن باطل .
١٥٨— كتاب رسالته فى التوحيد بتفسيرات .
١٥٩— كتاب رسالته فى بطلان قول من زعم أن جـزءا لا يتجزأ .
(*) ١٦٠— كتاب رسالته فى جواهر الأجسام .
١٦١— كتاب رسالته فى أوائل الجسم .
١٦٢— كتاب رسالته فى افتراق الملل فى التوحيـد وأنهم مجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه .
١٦٣— كتاب رسالته فى التمجيد .
١٦٤— كتاب رسالته فى البرهان .

(١٢) كتبه النفسيات :

(*) ١٦٥— كتاب رسالته فى أن النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر فى الأجسام .

١٦٦— كتاب رسالته فى مائية الانسان والعضو الرئيسى منــه .

١٦٧— كتاب رسالته فى خبر اجتماع الفلاسفة على الرموز العشقية .

١٦٨— كتاب رسالته فيما للنفس ذكره وهى فى عالم العقل قبل كونها فى عالم الحس .

(*) ١٦٩— كتاب رسالته فى عــلة النوم والرؤيا وما ترمز به النفس .

(١٣) كتبه السياسيات :

١٧٠— كتاب رسالته الكبرى فى السياسة .

١٧١ — كتاب رسالته فى تسهيل سبل الفضائل .

(*) ١٧٢— كتاب رسالته فى دفع الأحزان .

١٧٣— كتاب رسالته فى سياسة العامة .

١٧٤— كتاب رسالته فى الأخلاق .

١٧٥— كتاب رسالته فى التنبيه على الفضائل .

١٧٦— كتاب رسالته فى خبر فضيلة سقراط .

١٧٧— كتاب رسالته فى ألفاظ سقراط .

١٧٨— كتاب رسالته فى محاورة جــرت بين ســقراط وأرشيجانس .

١٧٩— كتاب رسالته فى خبر موت سقراط .

١٨٠— كتاب رسالته فيما جرى بين سقراط والحرانيين .
(*) ١٨١— كتاب رسالته فى خبر العقل .

(١٤) كتبـــه الأحداثيات :

(*) ١٨٢— كتاب رسالته فى الابانة عن العلة الفاعلة القريبـة للكون والفساد فى الكائنات الفاسدات .
١٨٣— كتاب رسالته فى العلة التى لها قيل ان النار والهواء والماء والأرض عناصر لجميع الكائنات الفاسدة وهى وغيرها يستحيل بعضها الى بعض .
١٨٤— كتاب رسالته فى اختـــلاف الأزمنة التى يظهر فيها صور الكيفيات الأربع الأولى .
١٨٥— كتاب رسالته فى النسب الزمانية .
١٨٦— كتاب رسالته فى علة اختلاف أنواع السنة .
١٨٧— كتاب رسالته فى مائية الزمان والحين والدهر .
(*) ١٨٨— كتاب رسالته فى العلة التى لها يبرد أعلى الجـو ويسخن ما قرب الأرض .
(*) ١٨٩— كتاب رسالته فى أحداث الجو .
١٩٠— كتاب رسالته فى الأثر الذى يظهر فى الجو ويسمى كوكبا .
١٩١— كتاب رسالته فى كوكب الذؤابة .
١٩٢— كتاب رسالته فى الكوكب الذى ظهر ورصده أياما حتى اضمحل .

١٩٣— كتاب رسالته فى علة البرد المسمى برد العجوز .
(*) ١٩٤— كتاب رسالته فى علة كون الضباب والأسباب المحدثة له فى أوقاته .
١٩٥— كتاب رسالته فيما رصد من الأثر العظيم فى سنة اثنتين وعشرين ومائتين للهجرة .

(١٥) كتبه الأبعاديات :

١٩٦— كتاب رسالته فى أبعاد مسافات الأقاليم .
١٩٧— كتاب رسالته فى المساكن .
١٩٨— كتاب رسالته الكبرى فى الربع المسكون .
١٩٩— كتاب رسالته فى أخبار أبعاد الأجرام .
٢٠٠— كتاب رسالته فى استخراج بُعْد مركز القمر من الأرض .
٢٠١— كتاب رسالته فى استخراج آلة وعملها يستخرج بها أبعاد الأجرام .
٢٠٢— كتاب رسالته فى عمل آلة يعرف بها بُعْد المعاينات .
٢٠٣— كتاب رسالته فى معرفة أبعاد قلل الجبال .

(١٦) كتبه التقدميات :

٢٠٤— كتاب رسالته فى أسرار تقدمة المعرفة .
٢٠٥— كتاب رسالته فى تقدمة المعرفة بالأحداث .
٢٠٦— كتاب رسالته فى تقدمة الخبر .

٢٠٧— كتاب رسالته فى تقدمة الأخبار .
٢٠٨— كتاب رسالته فى تقدمة المعرفة فى الاستدلال بالأشخاص العلوية .

(١٧) كتبه الأنواعيات :

٢٠٩— كتاب رسالته فى أنواع الجواهر الثمينة وغيرها .
٢١٠— كتاب رسالته فى أنواع الحجارة .
٢١١— كتاب رسالته فى تلويح الزجاج .
٢١٢— كتاب رسالته فيما يصبغ فيعطى لونا .
(*) ٢١٣— كتاب رسالته فى أنواع السيوف والحديد .
٢١٤— كتاب رسالته فيما يطرح على الحديد والسيوف حتى لا تنثلم ولا تكل .
٢١٥— (كتاب) رسالته فى الطائر الانسى .
٢١٦— كتاب رسالته فى تمويخ الحمام .
٢١٧— كتاب رسالته فى الطرح على البيض .
٢١٨— كتاب رسالته فى أنواع النحل وكرائمه .
٢١٩— كتاب رسالته فى عمل القمقم النباح .
٢٢٠— كتاب رسالته فى العطر وأنواعه .
(*) ٢٢١— كتاب رسالته فى كيمياء العطر .
٢٢٢— كتاب رسالته فى صنعة أطعمة من غير عناصرها .
٢٢٣— كتاب رسالته فى الأسماء المعماة .
٢٢٤— كتاب رسالته فى التنبيه على خدع الكيمائيين .

٢٢٥— كتاب رسالته فى أركان الحيل .

٢٢٦— كتاب رسالته الكبيرة فى الأجرام الغائصة فى الماء .

٢٢٧— كتاب رسالته فى الأثرين المحسوسين فى الماء .

٢٢٨— كتاب رسالته فى المد والجزر .

٢٢٩— كتاب رسالته فى الأجرام الهابطة .

٢٣٠— كتاب رسالته فى عمل المرايا الهابطة .

٢٣١— كتاب رسالته فى سعار المرآة .

٢٣٢—كتاب رسالته فى اللفظ وهى ثلاثة أجزاء أول وثان وثالث .

٢٣٣— كتاب رسالته فى الحشرات مصور عطاردى .

٢٣٤— كتاب رسالته فى علة حدوث الرياح فى باطن الأرض المحدثة كثيراً من الزلازل والخسوف .

٢٣٥— كتاب رسالته فى جواب أربع عشرة مسألة طبيعيات سأله عنه بعض اخوانه .

٢٣٦— كتاب رسالته فى جواب ثلاث مسائل سئل عنها .

٢٣٧— كتاب رسالته فى قصة المتفلسف بالسكوت .

(*) ٢٣٨— كتاب رسالته فى علة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر .

٢٣٩— كتاب رسالته فى بطلان دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة وخدعهم .

٢٤٠— كتاب رسالته فى الوفاء .

٢٤١— كتاب رسالته فى الابانة أن الاختــلاف الذى فى الأشخاص العالية ليس علة الكيفيات الأولى كما هى علة ذلك فى التى تحت الكون والفساد .

* * *

أوردنا الثبت كاملا ليتضح لنا تنوع مؤلفاته ووفرتها وشمولها جميع أنواع المعرفة . ولسنا ندرى على التحقيق من الذى رتب هذا التصنيف الى سبعة عشر بابا ، غير أنه يلوح فى أكبر الظن أنه من عمل ابن النديم نفسه الذى كان وراقا ، أى صاحب مكتبة كبيرة ، وألف الفهرست وصنف فيه أسماء المؤلفين فى كل فن مع ذكر مصنفات كل واحد منهم مما كان يبيعه بالفعل ، ويوجد فى مكتبته ، التى احتوت سائر ما كان متداولا فى زمانه من كتب . ولقد اعترف المتأخرون له بهذه المزية ، فاتخذوه مرجعا لسيرة الحكماء والأدباء والعلماء . وهذا صاحب لسان الميزان يقول فى ترجمة الكندى (١) ، انه : « كان واحد عصره فى معرفة العلوم القديمة وصنف فى المنطق والحساب والأرثماطيقى والموسيقى والنجوم . وقد سرد ابن النديم فى الفهرست أســماء تصانيفه فبلغت مائتين وبضعة وثلاثين تصنيفا » .

غير أننا نأخذ على ابن النديم فى هذا الثبت عدة أمور :

١ — اغفال رسائل للكندى ذكرها ابن النديم فى مواضــع أخرى من الفهرست ، وبخاصة عند الكلام عن كتب أرسطو ، ولفيلسوف العرب تلخيص أو تفسير بعضها ، وهى :

(١) الترجمة رقم ١١٠٢ .

قاطيغورياس أى المقولات ، باری أرمنياس أى العبـارة ، أنالوطيقا الأولى أى القيـاس ، أنالوطيقا الثانية أى البرهان ، سوفسطيقا ، بويطيقا أى الشعر ، أثولوجيا أى الربوبية .

هذا! وقد جاء عند الكلام عن أطولوقوس أن له كتاب الكرة المتحركة اصلاح الكندى .

٢ — وضع رسائل تحت أقسام كان ينبغى وضـعها تحت أقسام أخـرى . مثـال ذلك هذه الكتب المصنفة تحت كتبه الفلسفية ، وهى : (١٦) فى منفعة الرياضـيات (١٨) الترفق فى الصناعات (١٩) رسم رقاع الى الخلفاء (٣٠) رسالته فى سمع الكيان .

٣ — وضع الرسالة الواحدة فى قسمين مختلفين . مثل رسالته الموضوعة تحت كتبه الأحكاميات رقم (١٣٨) فى تقدمة المعرفة بالاستدلال بالأشخاص العالية على المسائل ، وهى هى رسالته تحت كتبه التقدميات رقم (٢٠٧) .

٤ — لم يفرد للكيمياء صنفا خاصا ، ونحن نجد أن القسم الأخير وهو الأنواعيات يشتمل على كثير منها .

ولو أن ابن النديم اتبع رأى الكندى فى تصنيف العلوم لكان متلائما مع ما ارتضاه فيلسوف لنفسه فما مذهب الكندى فى تصنيف العلوم ؟ هذا ما نفرد له حديثا خاصا فى الفصل التالى .

مصنف العلوم

من الطبيعى أن ينظر الفيلسوف فى تصنيف العلوم بحكم وظيفته الفلسفية التى هى الاحاطة بجميع المعارف ومحاولة ردها الى محور واحد تتفرع عنه ، والى غاية واحدة تتجه اليها ، سواء أكان هذا المحور هو الكون أم الانسان .

لم يبتدع الكندى تصنيفا للعلوم ابتداعا ، ولم يضعه ابتداء ، فقد سبقه الى ذلك فلاسفة اليونان وبخاصة أرسطو ، وفلاسفة مدرسة الاسكندرية . ونحن نعلم أن أفلاطون ومدرسته كانوا يصنفون العلوم على نحو يختلف عن تصنيف أرسطو ومدرسته ، كما أن الاسكندرانيين كان لهم اتجاه آخر ، فضلا عن تصنيف الرواقيين فى الزمن القديم .

وكانت الفلسفة المشائية ، وهى فلسفة أرسطو وأتباعه ، هى الغالبة عند المسلمين ، لأسباب تاريخية وفكرية . ويمكن القول بوجه عام ان معظم الفلسفة الاسلامية كانت مشائية ، ولكنها الى جانب ذلك ، ولظروف تاريخية أيضا ، تأثرت خطى الاسكندرانية أو الأفلاطونية الحديثة ، تلك الفلسفة التى تقدم الرياضيات على كل علم آخر ، فى حين كانت المشائية فلسفة طبيعية قبل كل شىء .

لهذا السبب عندما تعرض الكندى لتصنيف العلوم واجه مشكلة هذه التصانيف المختلفة أيأخذ بواحد منها فقط أم يوفق

بينها ؟ وكان عليه باعتبار أنه أول عربى مسلم خاض غمار الفلسفة أن يعالج هذه المشكلة لأول مرة . ولقد آثر التوفيق ، فلم يكن مشائيا خالصا ، كما لم يكن اسكندرانيا محضا ، بل حاول الملاءمة بين الاتجاهين ، مائـلا الى الجانب الرياضى ، أى الى النزعـة الاسكندرانية .

ونحن نجد تصنيف فيلسوفنا لسائر العلوم بحسب المتوارث عن المشائية فى رسالة له صغيرة اسمها : « كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج اليه فى تحصيل الفلسفة » (١) ، جاء فى استهلالها : « سألت أيها الأخ أن أنبئك بكتب أرسططاليس اليونانى الذى تفلسف فيها ، على عدتها ومراتبها ؛ والتى لا غنى لمن أراد نيـل الفلسفة واقتناءها وتثبيتها عنها ؛ وأغراضه فيها ؛ بالقول المجمل الوجيز » .

غـير أنه لم يقف عند هذه الأغراض الثلاثة التى ذكرها السائل ، فلم يقصر جوابه عن عـدد هـذه الكتب ومراتبها ، وضرورتها لطالب الفلسفة ، وأغراض المعلم الأول فيها ، بل أضاف الى ذلك أمرين آخرين فى غاية الأهمية :

الأول ، أنه فصّل القول فى العلوم الرياضية ، وبيّن أهميتها ، وجعل لها السبق فى التعلم على العلم الطبيعى ، بل على المنطق نفسه .

والثانى ، أنه أضاف الى تصنيف أرسطو للعلوم القائم على

---

(١) فى فهرست ابن النديم ترتيب كتب أرسطوطاليس ، بدلا من كمية – ارجع الى ثبت مؤلفاته .

المشاهدة الحسية من جهة وعلى البرهان العقلى من جهة أخرى ، علم المسلمين الخاص بهم والقائم على القرآن المنزل على نبيه وحيا من عند الله تعالى .

وهكذا نرى أن الكندى كان أول مَن وضع لمفكرى الاسلام التخطيط العام لتصنيف العلوم ، وقسمه قسمين أساسيين : علوم فلسفية ، وأخرى دينية . فالفلسفية تشمل — عنده — الرياضيات والمنطق والطبيعيات والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة . ثم الدينية تبحث — بحسب ما جاء فى هذه الرسالة والنظر فى أسماء رسائله — فى أصول الدين والعقائد والتوحيد والرد على المبتدعة والمخالفين . حقا ان للكندى مؤلفات فى الطب والكيمياء ، الا أنه فى هـذه الرسالة لم يدرج هاتين الصناعتين فى جملة التصنيف .

ثم حذا الذين نبغوا بعد زمان الكندى حـذوه مع بعض التعديل ، ولكن الأساس واحد .

ذلك أن الخوارزمى فى مفاتيح العلوم يقسم العلوم قسمين : شرعية وفلسفية ، فعلوم الشريعة وما يتصل بها تبحث فى الفقه والكلام والنحو والكتابة والشعر والأخبـار . وعلوم اليونانيين الفلسفية تشمل الفلسفة والمنطق والطب والحساب والهندسـة والفلك والموسيقى والجيل والكيمياء . فكان الخوارزمى أول من أضاف الى هذه المجموعة الفلسفية الطب والكيمياء .

أما الفارابى فى احصاء العلوم فقد قسمها خمسة أقسام :

الأول علوم اللسان وفروعه وهى اللغـة والنحو والصرف

والشعر والقراءة ، وقدم لها بكلمة عن معنى القانون باعتبار أن العلوم لا تسمى كذلك الا اذا خضعت لقوانين .

والثانى المنطق وهو ثمانية فنون تبدأ من المقولات وتنتهى بالشعر ، وذلك بحسب ما جرى عليه مناطقة العرب .

والثالث الرياضيات ، أو التعاليم ، وهى سبعة علوم : العدد ، والهندسة ، والمناظر ، وعلم النجوم التعليمى ، وعلم الموسيقى ، وعلم الأثقال ، وعلم الحيل .

والرابع العلم الطبيعى والالهى . وهو يتبع فيهما طبيعيات أرسطو وما بعد الطبيعيات .

والخامس العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام .

ونود أن ننبه الى أن بين فيلسوف العرب والمعلم الثانى فرقا جوهريا فى أساس التصنيف ، لأن الكندى يجعل الرياضيات أسبق من المنطق ، على حين أن الفارابى يقدم المنطق ، لأنه أداة كل تفكير . أما القسم الأول من تصنيف الكندى فمقدمة لابد لطالب كل علم من معرفتها ، لأنها علوم اللغة . والمتأخرون كابن خلدون ألحقوا علم العربية وما يتصل بها بالعلوم الشرعية لأنها علوم رواية ، على حين أن العلوم الفلسفية علوم دراية .

* * *

ان الذى يقرأ رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطوطاليس يخدعه ظاهرها ، فيخيل اليه أن فيلسوف العرب يضع العلوم الرياضية تالية فى الترتيب بعد المنطق والطبيعة والميتافيزيقا . ذلك أنه تكلم عن هذه العلوم منذ ابتداء الرسالة ، ولم يشرع فى تفصيل

القول فى العلوم الرياضية الا بعد استيفاء القول عن كل علم منها .

غير أن الكندى حرص أن يذكر قبل النص على هذه العلوم الأرسطية ، وبعد أن أتم استعراضها ، أن الرياضيات تأتى فى الترتيب قبلها . وهذا نص عبارته :

« فكتب أرسطوطاليس المرتبة التى يحتاج المتعلم الى استطراقها على الولاء على ترتيبها ونظمها ليكون بها فيلسوفا ، بعد علم الرياضيات ، هى أربعة أنواع من الكتب .. » (١) .

ثم قال بعد الانتهاء من عَرْض هذه الأصناف الأربعة من الكتب ما نصه : « فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه (يشير الى كتب أرسطوطاليس) التى يحتاج الفيلسوف التام الى اقتناء علمها بعد علم الرياضيات ، أعنى التى حددتها بأسمائها . فانه ان عدم أحد علم الرياضيات التى هى علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف ، ثم استعمل هذه دهره ، لم يستتم معرفة شىء من هذه ، ولم يكن سعيه مكسبه شيئا الا الرواية ان كان حافظا . فأما علمها على كنهها وتحصيله فليس بموجود ، ان عدم علم الرياضيات ألبتة » .

يتضح من هذا النص الواضح الصريح أن تعلم الرياضيات ضرورة لابد منها قبل تعلم العلوم الفلسفية ليتسنى لطالب الفلسفة فهمها عن دراية لا عن حفظ ورواية .

فهذه علة سبق الرياضيات من جهة المنهج الفكرى واستقامته .

---

(١) رسائل الكندى ، نشر الدكتور أبو ريدة ، ص ٣٦٤ .

وهناك علة أخرى من جهة ما جرت به العادة فى التعليم ، من المأثور عن الاسكندراليين . والتعليم هو الارتياض ، والرياضة من الارتياض . يقول الكندى فى ذلك :

« ان عادة الفلاسفة كانت الارتياض بالعلم الأوسط ، بين علم تحته وعلم فوقه . فأما الذى تحته فعلم الطبيعة وما ينطبع عنها . وأما الذى فوقه فعلم ما ليس من الطبيعة ، وترى أثره فى الطبيعة »[1] .

فالعلوم الرياضية ولو أنها تالية فى الترتيب للعلوم الطبيعية من جهة الموضوع ، الا انها علة فى وجودها ، بحسب الفلسفة المثالية المأثورة عن المدرسة الفيثاغورية وأفلاطون ، والأفلاطونية المحدثة .

وقد نقل ابن نباتة كلام الكندى الذى يبين فيه أن العلم الرياضى أول فى التعليم ، وأوسط فى الطبع ، قال : « علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضى فى التعليم ، وهو أوسطها فى الطبع ؛ والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع ؛ والثالث علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع .

وانما كانت العلوم ثلاثة ، لأن المعلومات ثلاثة : اما علم ما يقع عليه الحس وهو ذوات الهيولى ؛ وأما على ما ليس بذى هيولى ، فاما أن يكون لا يتصل بالهيولى ألبتة ، واما أن يكون قد يتصل بها .

فأما ذات الهيولى فهو المحسوسات ، وعلمها هو العلم الطبيعى .

---

(١) كتاب المصوتات الوترية ص ٧٠ .

وأما ما ليس بذى هيولى ، فاما أن يتصل بالهيولى ، فان له انفرادا بذاته كعلم الرياضيات التى هى العدد والهندسة والتنجيم والتأليف .

واما أن لا يتصل بالهيولى ألبتة ، وهو علم الربوبية » (١) .

من أجل ذلك سميت العلوم الرياضية بالتعليم الأول .

وسميت أيضا بالتعاليم ، وهو جمع تكثير للفظة التعليم ؛ أو العلوم التعاليمية أو التعليمية .

لم يعمد الكندى الى وضع تصنيف خاص بالعلوم كما صنع الخوارزمى أو الفارابى ، ولم يخطر هذا فى أكبر الظن بباله ، وانما استهدف فى هذه الرسالة أن يرتب كتب أرسطو لاغير ، ولكنه بهذه المناسبة أدلى ببعض آرائه الخاصة النابعة من صميم نفسه ، المصورة لحقيقة تفكيره .

فاذا شئنا أن نضع تصنيفا كنديا للعلوم ، فلا مناص لنا من افتراض هـذا التصنيف الذى يبدأ بالرياضيات ، ثم بكتب أرسطو من المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة .

وبهذه الروح الكندية نتكلم عن تصنيفه للعلوم مبتدئين بالرياضيات .

* * *

العلوم الرياضية التى أوجب فيلسوف العرب تحصيلها حتى قبل تعلم المنطق ، ليتسنى لطالب الفلسفة أن يفهم علومها من

(١) ابن نباتة ، سرح العيون ، ص ١٢٥ .

طبيعيات وما بعد الطبيعيات ، أربعة : الحساب والهندسة والموسيقى والفلك .

اشتهرت هذه المجموعة الرباعية فى العصر الوسيط فى أوربا ، وكانت تؤلف مع المجموعة الثلاثية — النحو والمنطق والبلاغة — « الفنون الحرة » السبعة ، التى كانت تدرس للطلبة قبل تعلمهم الفلسفة . غير أن العرب وصلوا بين النحو وعلوم اللغة التى سماها الفارابى علم اللسان ، كما ألحقوا البلاغة بالمنطق[1] . وقد رأينا أن الخوارزمى لم يلتزم فى تصنيفه القسمة الرباعية ، ولا كذلك الفارابى الذى جعل العلوم الرياضية سبعة ، مضيفا علم المناظر والأثقال والحيل .

أما ابن سينا فقد التزم المجموعة الرباعية ؛ فهو فى موسوعته الفلسفية المعروفة بالشفاء ، يقسم الفلسفة أربعة أقسام : المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات . بدأ بالمنطق باعتبار أنه آلة العلوم ، ووضع الرياضيات فى الترتيب بعد الطبيعيات . والرياضيات عنده هى الحساب والهندسة والموسيقى والفلك . وسنرى أن فيلسوف العرب يخالف الشيخ الرئيس فى رتبة الرياضيات من جهة ، وفى ترتيب علومها الأربعة من جهة أخرى .

ولم يكن الكندى مبتدعا للمجموعة الرباعية التى تؤلف العلوم الرياضية ، لأنها كانت متداولة فى مدرسة الاسكندرية . وكان الكندى يعرف فضل هذه المدرسة التى اشتهرت بعظيم

(١) سنتكلم عن هذا الالحاق عند الكلام عن المنطق .

عنايتها بالرياضيات ، التى نبع فيها أقليدس صاحب الهندسة وبطليموس صاحب المجسطى ، ومن أخذ عنهما وشرح كتبهما من علماء القرنين الرابع والخامس بعد الميلاد . وقد نقل القفطى وهو يتحدث عن سيرة أقليدس كلاما للكندى من رسالته فى أغراض كتاب أقليدس ، فحواه أن بعض ملوك الاسكندرانيين تحرك لطلب علم الهندسة ، فأمر أقليدس بتحريره ، وأضاف ابسقلاوس الى الكتاب مقالتين ، وكان « كل ذلك بالاسكندرية » . كان الكندى اذن على معرفة وثيقة بالعلم الرياضى الاسكندرانى ، فاصطنع عن تلك المدرسة المجموعة الرباعية . ولكن الجديد عنده — فيما يبدو — أنه أدمجها فى الفلسفة ، وجعلها مدخلا اليها ، وجزءا منها ، وشرطا ضروريا لتحصيلها . وعلوم الفلسفة هى التى كانت مأثورة عن أرسطو ، نعنى المنطق والطبيعيات والالهيات . فلما خاض الكندى غمار الفلسفة وفق بين النزعتين المشائية والرياضية ، وأدرج الرياضيات فى جملة الفلسفة ، ولكنه جعلها مقدمة للتعليم ، وفى ذلك يقول :

« فقد ينبغى لمن أراد تعلم الفلسفة أن يقدم كتب الرياضيات على مراتبها التى حددناها ، والمنطقيات على مراتبها التى حددناها أيضا .. » (ص ٣٧٨ — نشرة الدكتور أبو ريدة فى المرجع السابق) .

لم يلتزم الكندى فى ترتيبه للعلوم الرياضية تصنيفا واحدا ، لأنه اعتمد على أساس من نظرية المعرفة تارة ، وعلى أساس متدرج من البساطة الى التركيب تارة أخرى .

قال فى موضع ان : « الرياضيات التى أعنى هى علم العدد والتأليف والهندسة والتنجيم » (ص ٣٧٠) . وفى موضع آخر انها : العدد والهندسة والفلك والموسيقى (ص ٣٧٧) .

والترتيب الأول هو المأثور عن مدرسة الاسكندرية ، وهو الذى استمر حتى العصر الوسيط فى أوربا اللاتينية ، نعنى الحساب والموسيقى والهندسة والفلك .

وقبل أن نشرع فى بيان أساس هذا التصنيف نذكر الأسماء المختلفة التى تقلبت على هذه العلوم الى أن استقرت فى العصور المتأخرة عند العرب فى قولهم الحساب والموسيقى والهندسة والفلك .

فالحساب هو الأرثماطيقى ، وهو المصطلح اليونانى المعرب . ولكنه هجر واستخدم بدلا منه « علم العدد » ، الذى استمر مستعملا حتى القرن السادس الهجرى ، ثم عدل عنه الى علم الحساب .

والموسيقى لفظة يونانية بقيت بعد تعريبها جارية حتى اليوم فى الاستعمال . ويبدو أن الكندى حاول ترجمة هذا المصطلح قائلا : « التأليف » ، واستخدمه فى رسالة كمية كتب أرسطو ، كما استخدم مصطلح الموسيقى فى كتبه الموسيقية .

والهندسة هى الجومطرية ، يترجمها الكندى تارة بقوله « المساحة » وتارة أخرى « الهندسة » .

والفلك هو الأسطرونومية ، ويسميه « التنجيم » . انه المصطلح الذى شاع فى عصره ، فكان الفلكى يسمى « المنجم » .

ونرجع الى ترتيب العلوم الرياضية الذى يجمع بين علمى العدد والموسيقى من جهة ، وبين الهندسة والفلك من جهة أخرى ، فنقول ان هذا الترتيب الكندى المشتق من الترتيب الاسكندرانى ، يعتمد على نظرية خاصة فى المعرفة وصلتها بالرياضة .

المعرفة تبدأ بادراك الحواس ومباشرتها لمحسوساتها . فنحن ندرك بالحس أن هذه شجرة ، وهذا كتاب ، وهذا زيد ، وهذا فرس ، وغير ذلك من الكائنات المحسوسة المختلفة . وهـذه الموجودات المحسوسة تسمى بالاصطلاح الفلسفى القديم المأثور عن أرسطو : « جواهر » . انها جواهر مركبة من مادة وصورة . ولكن هناك أيضا جواهر ليست مركبة من مـادة وصـورة ، بل عبارة عن صورة فقط ، وهى الأنواع والأجناس الكلية ، التى تقع تحتها الجواهر المحسوسة ، كما تقول : زيد هذا انسان ، وهذا الفرس حيـوان . ولكن زيد ، وهـذا الفرس « جوهر أول » وانسان ، وحيوان ، « جوهر ثان » ، أى الجوهر (١) وما يُحمل على الجوهر . وما يحمل على الجوهر يسمى المحمولات ، ويسمى أيضا المقـولات ، أى التى تقال على الشىء . والجوهر رأس المقولات ، ولكن الذى يحمل منه هو الجوهر الثانى فقط الذى يحمل على الجوهر الأول . كما تبين لنا من المثال السابق : زيد انسان .

(١) يتابع الكندى فى نظرية الجوهر أرسطو فى هذا الموضع ، ولكنه فيما بعد جعل الجواهر خمسة مضيفا الى الجوهر المركب من هيولى وصورة ، الحركة والمكان والزمان ــ وسنتكلم عن هذا تفصيلا فى الفصل قبل الأخير .

والمعرفة الفلسفية الحقة هى العلم بالجواهر الثانية الكلية ، غير أننا لا نصل الى العلم بها الا بعد العلم بالجواهر الأولى الحسية . ولكن الحس لا يباشر المحسوسات مباشرة ، بل « بتوسط الكمية والكيفية ، ومَنْ عدم علم الكمية والكيفية عدم مع ذلك علم الجوهر » (ص ٣٧٢) .

والكمية والكيفية أهم مقولتين بعد مقولة الجوهر . والكم هو المِثل أو اللامثل ، والكيف هو الشبيه أو اللاشبيه . وعلى أساس الكم والكيف ترتب العلوم الرياضية . فالحساب والموسيقى يردان الى الكم ، والهندسة والفلك الى الكيف .

وهذا نص عبارة الكندى : (ص ٣٧٧) :

« لأن الباحث عن الكمية صناعتان :

١ — احداهما صناعة العدد ، فانها تبحث عن الكمية المفردة ، أعنى كمية الحساب ، وجمع بعضه الى بعض ، وفرق بعضه من بعض ، وقد يعرض بذلك تضعيف بعضه ببعض ، وقسمة بعض على بعض .

٢ — فأما العلم الآخر منها فعلم التأليف ، فانه ايجاد نسبة عدد الى عدد وقرنه اليه ، ومعرفة المؤتلف منه والمختلف . وهذه المبحوثة هى الكمية المضاف بعضها الى بعض .

والباحث عن الكيفية أيضا صناعتان :

٣ — احداهما علم الكيفية الثابتة ، وهو علم المساحة المسمى هندسة .

٤ — والأخرى علم الكيفية المتحركة ، وهو علم هيئة الكل فى الشكل والحركة .. وهذا هو المسمى علم التنجيم » .

فهذا ترتيب العلوم الرياضية على أساس الكم والكيف .

أما ترتيبها من جهة تسلسلها عن العدد والمعدود وما يتألف عنهما من خطوط وسطوح وأجرام وأزمان وحركات ، ومن جهة البساطة والتركيب ، فيجرى على نحو آخر هو : العدد ، والهندسة ، والتنجيم ، والموسيقى .

فالأول علم العدد ، والثانى علم المساحة ؛ وكل منهما بسيط . أما الثالث وهو التنجيم فانه مركب من عدد ومساحة ، على حين أن التأليف علم مركب من عدد ومساحة وتنجيم . (ص ٣٧٧ — ٣٨٧) .

لقد أطنبنا فى الحديث عن الرياضيات وترتيب علومها لأن بحث هذه المسألة جديد فى اللغة العربية ، ولأن الكندى — وهو الرياضى — كان أول من رتبها هذا الترتيب .

* * *

٢ ـ المنطق

يتابع الكندى صاحب المنطق فى ذكر كتبه المنطقية . وكنا نود أن نكتفى بعرض أسمائها باعتبار أنها معروفة لدى المشتغلين بالفلسفة ، لولا أمران : الأول اضافة كتابى الخطابة والشعر الى المنطق أيرجع ذلك الى الكندى أم أنهما ألحقا لدى السريان

والمفسرين من المشائين . والثانى غرابة الأسماء التى استعملها الكندى .

والمعروف أن أرسطو — صاحب المنطق — ترك ستة كتب يؤلف مجموعها ما يسمى بالأرجانون — أى آلة الفكر — وهى المقـولات ، والعبـارة ، والقياس ، والبرهان ، والجـدل ، والسفسطة . وكان أرسطو يسمى هذا الفن التحليل — أنالوطيقا — ولم يطلق عليه اصطلاح المنطق الا زمان شيشرون . وله فى التحليل كتابان التحليلات الأولى تبحث فى القياس ، والتحليلات الثانية فى البرهان .

وقد درج الكندى على تعريب اسم الكتاب اليونانى ، ثم ترجمته ، مع عرض وجيز لموضوع كل كتاب :

فالأول : قاطيغورياس ، وهو « على المقولات » .

والثانى : بارى ارمنياس ، ومعناه « على التفسير » .

والثالث : أنولوطيقى الأول ، ومعناه « العكس من الرأس » .

والرابع : أنولوطيقى الثانية ، ومعناه « الايضاح » .

والخامس : طوبيقا ، ومعناه « المواضع » .

والسادس : سوفسطيقا ، ومعنـاه « المنسـوب فى السوفسطائيين » .

والسابع : ريطوريقا ، ومعناه البلاغى .

والثامن : بويبطيقا ، ومعناه الشعرى .

ويلوح أن كتاب كميـة كتب أرسطاليس كان من أوائل تآليف الكندى ، فلم تكن المصطلحات قد استقرت بعد عنـد

المشتغلين بالترجمة . الدليل على ذلك أنه يستخدم فى بعض كتبه التى ألفها فيما بعد المصطلحات المألوفة ، مثل القياس بدلا من « العكس من الرأس » ، والبرهان بدلا من « الايضاح » .

كان الكندى يعيش فى عصر الترجمة ويتنفس فى جـوها ، ويشارك فى النقل واصلاح الترجمات ؛ فلا غرابة أن يبدأ بذكر اسم الكتاب باليونانية ، ثم يحاول أن يضع له المصطلح العربى الملائم . وفى بعض الأحيان نجد أن هذا المصطلح العربى هو الذى شاع فيما بعد واستقر ، وفى بعض الأحيان الأخرى نجد مصطلحا كنديا لم يقدر له البقاء .

ان البحث فى تطور المصطلح الفلسفى جدير حقا بالالتفات ، لأنه يبين صعوبة وضع المصطلحات العربية وما كان يكابده أوائل المترجمين من عناء فى اختيارها ، ونحن نواجه فى الوقت الحاضر المشكلة بعينها وندرك مقدار صعوبتها .

لقد عدِل عن مصطلح «التفسير» الى العبارة ، وعن«العكس من الرأس » الى القياس ، وعن « الايضاح » الى البرهان ، وعن « المواضع » الى الجدل .

وننتقل بعد ذلك الى الحديث عن الحاق كتابى الخطـابة والشعر بالمنطق .

لم تكن الخطابة أو الشعر من جملة المنطق فى الثبت الذى نقله القفطى عن شخص يسمي بطليموس أورد قائمة بأسـماء كتب أرسطو . ذلك أنه أورد كتابه فى صناعة الشعر فى موضع ، ثم بعد قليل تكلم عن أربعة كتب منطقية متتالية هى العبـارة

والقياس والبرهان والسفسطة . وبعد أن ذكر كتبه الخلقية والسياسية أورد كتاب الخطابة .

ولما أخذ السريان ينقلون المنطق من اليونانى الى السريانى — وناقل هذه الكتب المنطقية يسمى أثانس الراهب عاش فى القرن السادس الميلادى — وقفوا عند كتاب السفسطة ، كما يتضح من آخر النسخة المنشورة عن المخطوطة التى كانت فى حوزة الحسن بن سوار المنطقى (١) . فالأرجح أن الحاق كتابى الخطابة والشعر بالمنطق لم يتم الا على يد العرب ، ويلوح أن أول من فعل ذلك هو فيلسوف العرب . فقد شارك فى نقل المنطق ، فاختصر المقولات والعبارة والشعر ، وفسر القياس والسفسطة ، وشرح البرهان ، كما ذكر القفطى .

٣ ـ الطبيعة

تبحث الطبيعة عند أرسطو فى الكائنات المركبة من مادة وصورة ، أى فى الأجسام التى تتحرك وتنمو وتكون وتفسد بذاتها ، من جماد ونبات وحيوان وانسان . ولذلك كان كتاب النفس عند أرسطو جزءا من البحث فى العلم الطبيعى ، لأن النفس لا تفارق الجسم .

ولكن الكندي يخالف المعلم الأول ، فهو يقسم العلوم الطبيعية قسمين : الأول ما كان مركبا من مادة وصورة وهى

(١) انظر منطق أرسطو ، الجزء الثالث ، نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ص ١٠١٤ وما بعدها .

الأجسام ، والثانى « ما كان مستغنيا من الطبيعة ، قائما بذاته غير محتاج الى الأجسام ، ومع ذلك يوجد مع الأجسام مواصلا لها بأحد أنواع المواصلة » (ص ٣٦٤ — ٣٦٥) . يريد بذلك كتبه النفسانية .

والكتب الطبيعية سبعة هى : الخبر الطبيعى (سمى فيما بعد السماع الطبيعى) ، والسماء ، والكون والفساد ، وأحداث الجو والأرض وهو الموسوم بالعلوى (سمى فيما بعد الآثار العلوية) ، والمعادن ، والنبات ، والحيوان .

أما الكتب النفسية فهى كتاب النفس ، ثم ثلاثة فقط من الطبيعيات الصغرى البالغ عددها عند أرسطو تسعة ، وهى الحس والمحسوس ، النوم واليقظة وطول العمر وقصره (١) .

٤ ـ مابعد الطبيعة

كتاب واحد ، يسميه الكندى ما بعد الطبيعيات ، ويعرفه بأنه قال فيه على ما لا يحتاج الى الأجسام ولا يتصل بالأجسام .

٥ ـ الأخلاق والسياسة

كتابان أحدهما فى الأخلاق ، والآخر فى السياسة . وأحد الكتابين يسمى « نيقوماخيا » أى الأخلاق الكبير الى ابنه

(١) نحيل القارىء الى كتاب Ross Aristotle ، أو تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم لمعرفة كتب أرسطو الطبيعية . والى الفهرست وطبقات الأطباء ، وتاريخ الحكماء لمعرفة ما نقله العرب منها ، والى مقدمة الطبعة الثانية لترجمتنا لكتاب النفس لأرسطو لمعرفة موضع هذا الكتاب من العلم الطبيعى .

نيقوماخس ، والآخر الأخلاق الصغير لبعض اخوانه . وكتاب السياسة يسمى « بوليطيقى » أى السياسة المدنية . والكلام فى الأخلاق والسياسة قائم على أخلاق النفس وسياستها بالفضائل .

* * *

العلوم السابقة من رياضيات ومنطق وطبيعة وما بعد طبيعة وأخلاق وسياسة ، علوم انسانية ، هى ثمرة تحصيل البشر بقواهم وتفكيرهم وتحصيلهم وعلى قدر طاقتهم .

انها كلها تعتمد على طريق خاص فى المعرفة ، اذ تبدأ من ادراك الجزئيات والمحسوسات المادية ، وترتفع شيئا فشيئا مع التجريد حتى تنفصل عن المادة انفصالا تاما . وادراكها اما بالحس فقط ، واما بالحس المقترن مع العقل ، واما بالعقل فقط .

وتقتضى العلوم السابقة من الانسان أمورا أربعة ، هى : الطلب ، والبحث ، والأداة ، والزمان .

الطلب سعى الى بلوغ غاية ، وكل طالب فلسفة يبغى معرفة الحق ؛ ولذلك سمى الفلاسفة طلاب الحكمة ، والمتعلمين من أى نوع طلابا . ولو بطل الطلب ما بلغ الانسان الأرب .

والبحث تفتيش عن الأمور الخفية ، حتى اذا عثر الباحث عليها كشف عنها ، وعرفها . ولا بحث الا بمشقة وتكلف . فالمعرفة ثمرة البحث ، والبحث نتيجة الطلب .

والأداة وسيلة يصطنعها الباحث عن الحقائق . ويستخدم الكندى أداتين — كما تبين لنا — للمعرفة ، هما الرياضة

والمنطق ، مع تقديم الرياضيات على المنطق ، الذى عرفه العرب بأنه « آلة » الفكر .

والزمان ضرورة لا مناص منها لكل شيء انسانى ما دام يخضع للحركة والنمو . والتفكير من أقيسة وبراهين حركة ، لأنه انتقال من معلوم الى مجهول . والحركة تتم فى زمان .

والعلم الالهى [1] على خلاف ذلك كله . انه العلم الذى اختص به الله تعالى الأنبياء والرسل . وهو : « بلا طلب ، ولا تكلف ، ولا بحث ، ولا بحيلة من الرياضيات والمنطق ، ولا بزمان ؛ بل مع ارادته جل وتعالى ، بتطهير أنفسهم وانارتها للحق بتأييده وتسديده والهامه ورسالاته .. » (ص ٣٧٣) .

العلم الالهى سبيله الالهام والخبر ، والانسانى طريقه الحس والعقل .

العلم الالهى يؤلف المجموعة الدينية التى تقابل العلوم الفلسفية . غير أن الكندى لم يستطرد فى هذه الرسالة الى تفصيل هذه العلوم الدينية مكتفيا ببيان الأساس العرفانى الذى تعتمد عليه .

لقد وضع فيلسوف العرب أساس التصنيف الذى جرى عليه العمل فيما بعد الى علوم شرعية وأخرى فلسفية .

---

(١) المقصود هنا بالعلم الالهى ما يقابل العلم الذى يحصله الانسان ، ويريد به الكندى الاسلام . والكندى لا يستخدم اصطلاح العلم الالهى بمعنى الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى ، بل الربوبية . أما العلم الالهى والالهيات فاصطلاح متأخر .

الأرثماطيقي

اتجهت الفلسفة منذ زمان اليونانيين بعد أن نضجت واكتملت على يدى أفلاطون وأرسطو وجهتين متميزتين : احداهما أفلاطونية ، والأخرى مشائية . فالأولى تفسر العالم والموجودات تفسيرا رياضيا ، والثانية تأخذ بالتفسير الطبيعي . وانتصرت النزعة الرياضية حينا ، وتغلبت النزعة الطبيعية حينا آخر . وظل تاريخ الفكر البشرى يتأرجح بين هاتين النزعتين حتى الوقت الحاضر ، ولكن النزعة الغالبة عليه اليوم هى الرياضية .

ولقد سارت المدرستان الأفلاطونية والمشائية — مع تطور شديد فى الأفلاطونية نحو الشك — جنبا الى جنب فى أثينا بعد موت رئيسيهما . وانتقلت تعاليم الأفلاطونية الى الاسكندرية ، فاندفعت فى الطريق الرياضى ، واشتهر من علمائها أقليدس صاحب الهندسة ، وبطليموس صاحب الفلك ، وغيرهما . أما المشائية فقد لقيت فى الشرق سندا على يد الاسكندر الافروديسى ثم ثامسطيوس ، وهما أكبر شارحَيْن لكتب أرسطو .

وتلقى العرب الفلسفة اليونانية عن هذين النبعين ، فأخذوا مذهب أرسطو بطريق الاسكندر وثامسطيوس ، وعرفوا الأفلاطونية عن طريق الاسكندرانيين أصحاب النزعة الرياضية .

وكان على الكندى أول فلاسفة الاسلام وفيلسوف العرب

أن يرجح بين هذين التيارين ، وأن يتجه نحو احدى النزعتين ، اما الطبيعية المأخوذة عن أرسطو ، واما الرياضية المستمدة من فلاسفة مدرسة الاسكندرية وعلمائها . ولما كانت الفلسفة فى صميمها ذوقا ومزاجا شخصيا ، فقد آثر الكندى النزعة الرياضية الملائمة لمزاجه ، وجعلها مقدمة لطالب الفلسفة ، وضرورة لا غنى عنها لمن يرغب فى طلب العلم بالفلسفة علما يعتمد على الفهم والدراية لا على الحفظ والرواية .

فاذا تمكن طالب المعرفة من الرياضيات استطاع أن ينتقل بعد ذلك الى الفلسفة بفروعها . ومن أجل ذلك كانت العلوم الرياضية أسبق فى التعليم عند الكندى ، ولص على ذلك فى مواضع مختلفة من كتبه ، كما ذكرنا عند كلامنا عن الكندى مصنف العلوم . ولم يكن فيلسوف العرب مبتكرا فى الواقع لهذا الترتيب ، بل أخذه عن مدرسة الاسكندرية فى عصرها المتأخر ، ولم يكن رياضيوها فلاسفة بمعنى الكلمة ، وانما اقتصروا فى الغالب على عمل المختصرات والشروح على الكتب الرياضية . أما الكندى فكانت نظرته أوسع وأرحب فشملت الطبيعيات والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة ، وكذلك العلوم الدينية الاسلامية ، بحيث أحاطت نظرته بجميع العلوم والمعارف التى تمثل الحضارة السائدة فى زمانه .

غير أن الكندى لم يكن المفكر الوحيد الذى جال فى ميدان الفلسفة ، فهناك النقلة والأطباء من السريان الذين عاشوا فى بغداد ، وكانوا مقربين من الخلفاء والأمراء ، والذين أحاطوا

كذلك بسائر تلك الفنون والعلوم ، واستقوها عن السريانية أو اليونانية مباشرة . كما كان هناك كثير من المسلمين الذين ولو أنهم لم يسهموا فى سائر العلوم الفلسفية ، الا أنهم اختصوا بفروع منها كالمنطق أو الحساب أو الهندسة أو التنجيم أو الكيمياء أو الطب ، وهى علوم تعتمد على أصول فلسفية . ويكفى أن نقرأ ثبت كتب حنين بن اسحاق أو ثابت بن قرة ، وبخاصة هذا الأخير الذى كان معاصرا للكندى ومنافسا له ، لنلحظ التنافس الواضح بين مدرستين وبين نزعتين . فثابت هذا له « كتاب فى الوقفات التى فى السكون الذى بين حركتى الشريان المتضادتين ، صنف هذا الكتاب سريانيا لأنه أومأ فيه الى الرد على الكندى » والذى يبدو من النظر الى عنوان الرسالة أن تفسير الكندى لهذه الظاهرة الطبية يقوم على الرياضة ، فى حين يفسرها ثابت تفسيرا طبيعيا . وقد فعل ابن رشد مثل ذلك فانتقد الكندى لتفسيراته الرياضية لبعض المسائل الطبية ، وذكر ذلك فى « الكليات » . والطب أقرب الى النزعة الطبيعية وبخاصة طب القدماء منه الى النزعة الرياضية ، فلا غرابة أن ينعكس هذا الاتجاه الطبيعى عند الفلاسفة الذين غلب الطب عليهم فجعلهم ينحون بالفلاسفة نحوا طبيعيا .

ولقد آثر فلاسفة العرب منذ زمان الكندى النزعة المشائية ، تلك التى تتسم أولا وقبل كل شىء بالاتجاه الطبيعى ، وتفسير العالم بالعناصر ، وارجاع العناصر الأربعة الى الهيولى الأولى ، ثم اتخاذ المنطق الأرسطى أداة للفكر ، ومنهجا للنظر فى الموجودات

حسية كانت أم عقلية مجردة . واذا كان بعض الفلاسفة الذين رفعوا راية الفلسفة ونطقوا بلسانها بعد الكندى قد تأثروا بالأفلاطونية كالفارابى ، فانما كان تأثرهم فى الجانب السياسى والأخلاقى ، أو السياسة المدنية ، وفى نزعة الزهد والتأمل فى باطن النفس لبلوغ الحقيقة . وقد صنع الكندى مثل ذلك عندما تأثر بكتاب الربوبية لأفلوطين ، فكان تأثره فى هذا المجال بالانعطاف على النفس لتأمل الحقيقة العليا .

ولسنا نقصد بالنزعة الأفلاطونية ههنا هذا الاتجاه الأخلاقى أو النفسى أو السياسى ، ولكننا نعنى بها النزعة الرياضية .

صفوة القول : قُدِّر للنزعة الطبيعية المشائية الغلبة ، فطبعت الفلسفة الاسلامية عند معلمها الثانى وشيخها الرئيس بطابع واضح ، وانتقلت هذه النزعة الى أوربا فى العصر الوسيط ، ولم تستطع أن تتخلص منها الا على يد ديكارت فى القرن السابع عشر الى أن تم لها الغلبة فى العصر الحاضر على يد برتراند رسل زعيم الرياضيين ، حتى لقد أصبح المنطق نفسه الذى كان أرسطيا منطقا رمزيا يلتقى مع أصول الرياضيات ، أو قل أصبح المنطق والرياضة شيئا واحدا ، وهو ما يتميز به المنطق الحديث .

* * *

سنبدأ فى هذا الفصل بالكلام عن الكندى الأرثماطيقى ، لأن علم العدد عنده أول العلوم الرياضية ، مرجئين الحديث عن فلسفته الرياضية الخاصة بالنهاية واللانهاية والكل والجزء الى الفصل التالى .

ان تفسير العدد من أعوص الموضوعات الفلسفية — نعنى الفلسفة الرياضية — سواء قديما أم حديثا . ولقد انتقل الانسان بعد اكتشافه العد والحساب خطوة جبارة فى تاريخ الحضارة ، ولا يقل هـذا الكشف أثرا عن اشعال النار ، أو الكتابة ، أو الزراعة ، وغير ذلك من المعالم الأساسية فى تاريخ الحضارة البشرية . ذلك أن الانسان بدون استخدام العد يظل محصورا فى المرتبة الحيوانية التى تعتمد على الحس فقط . ولهذا السبب نظر القدماء منذ القرن السادس قبـل الميلاد الى الأعداد نظرة مقدسة ، كما نجد ذلك عند الفيثاغوريين أصحاب العدد . ثم أخذت الأعـداد بعـد قرنين تتخلص من صبغتها المحسوسة ، وأصبحت مجردة على يد أفلاطون ومدرسته ، ولكنها ظلت على الرغم من ذلك مرتبطة بالحس ، ثم تطورت ونظمت عـلى يد أقليدس ، ولكنها لم تبلغ مرحلة التجريد التام الا بعد أن عرف العرب حساب الهند . ويبدو أن العلة فى تأخر علم الحساب عن التطور عند اليونانيين ترجع الى طريقة كتابة الأرقام بالحروف الأبجدية . وقد بقى هذا التراث قائما عند العرب واستخدموه فى التنجيم ، فجعلوا لكل حرف من حروف الأبجدية رقما ، وهو الفن المعروف عندهم بالزايرجة .

وقد عاش الكندى فى هذا العصر الذى امتزجت فيه الثقافتان الهندية واليونانية وكان للعرب فضل التقدم بعلوم جديدة وفقت بين الثقافتين . ولقد سار علم الفلك على طريقة الهنـد فى عصر المنصور حتى المأمون ، ثم تغلبت طريقة بطليموس فيما بعد مع

شيء من التعديل آخذة من الفلك الهندى . وكان ذلك شأن علم الحساب الذى أخذ عن الهند أمرين كان لهما أكبر الأثر فى تقدمه ، هما الصفر والأرقام الحسابية . ولم يكن يتسنى لعلم الحساب أن يصبح علما على الحقيقة بغير استخدامهما ، اذ يسرت الأرقام العد الى ما لا نهاية له ، دون التقيد بحد محدود من الحروف الأبجدية . وقد شارك الكندى فى هذه الحركة التى جمعت بين حساب الهند وأرثماطيقى اليونان ، وألف فى ذلك رسالتين احداهما فى المدخل الى الأرثماطيقى والأخرى فى استعمال حساب الهند . ولم يبق من الرسالتين سوى عنوانيهما .

كانت نظرية الفيثاغوريين ، وتبعهم فى ذلك أفلاطون الى حد كبير ، أن العدد أصل الموجودات . ونحن نعلم أن أرسطو عارض هذه النظرية بشدة فى ميتافيزيقاه ، ورفض قول أفلاطون ان المثل أعداد . وعلة ذلك واضحة ، اذ كيف يكون العدد الذى يخلو من الهيولى ، والذى هو أكثر الأمور الرياضية تجردا عنها ، أصلا للموجودات المحسوسة المركبة من هيولى أساسا .

كانت النظريتان الفيثاغورية والأفلاطونية موجودتين أمام بصر الكندى ، فتأثر بالأولى فى القول بقوة بعض الأعداد وما لها من أثر وسحر . مثال ذلك ما ذكره فى كتاب المصوتات الوترية انه يجعله خمسة فصول : « كعدد العناصر الخمسة التى هى الطبيعة الكلية ، وأصابع اليد الخمسة ، والكواكب الخمسة ، ودوائر العروض الخمس ، والأصوات المنطقية الخمسة » [1] .

(١) مؤلفات الكندى الموسيقية — ص ٧٠ .

وأخذ عن أفلاطون قوله ان العدد أصل المعدودات ، كما ذكر فى رسالته عن كمية كتب أرسطوطاليس يقول : « فانه ان لم يكن العدد موجودا لم يكن معدوداً ، ولا تأليف العدد ، ولا من المعدود الخطوط والسطوح والأجرام والأزمان والحركات . فان لم يكن عدد لم يكن علم المساحة ولا علم التنجيم » (ص ٣٧٧) .

غير أن الكندى عندما سئل عن الأعداد اذا كانت بلا نهاية ، فهل يمكن أن تكون المعدودات بلا نهاية ؟ اضطر الى مواجهة هذا الموقف من جديد ، ونظر الى المسألة نظرا جديدا عدل فيه عن القول بأن العدد أصل الأشياء ، وحل المشكلة حلا آخر ، هو : « تناظر الواحد بالواحد » كما هى طريقة المحدثين من الرياضيين ، أى التناظر بين الأعداد المتسلسلة وبين المعدودات . ان هذا الحل سليم منطقيا ورياضيا ، ولكنه لم يتعرض الى كنه العدد ما هو ، لأنها مسألة أخرى .

والعدد علم انسانى وصل اليه البشر بجهدهم وحيلتهم ، كما هو معروف من نظرية الكندى فى سائر العلوم ما عدا العلم الالهى وهو علم الرسل عليهم السلام ، لأنه يكون وحيا من الله بلا حيلة ولا اكتساب .

أما المعدودات فان كانت طبيعية كالأحجار والمعادن ، وأصناف النبات والحيوان ، فهى موجودات من خلق الله تعالى وقدرته . ومن الطبيعى أن الكندى لم يذهب الى أن الله خلق أولا الأعداد ، ثم تكونت الكائنات عن الأعداد ، لمخالفة هذه النظرية لما جاء فى الاسلام من تعاليم أساسية تختص بالخلق الالهى .

قال الكندى فى رسالته التى عنوانها « فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض » ما نصه : « فأما ما سألت عنه — أوضح الله لك جميع مطالبك — من مسألتك الثالثة : اذا كانت الأعداد بلا نهاية فيمكن أن تكون المعدودات بلا نهاية أم لا ؟ فان هذا القول ليس بحق ، لأن الأعداد متناهية ، وانما يعرض لها أن تسمى لا نهاية لها عرضا لا طبعا . لأن الأعداد اذا كانت تأليف الوحدة ، أو تركيب الوحدة ، أو تضعيف الوحدة ، أو كما شاء قائل أن يقول من ذلك ، فان كل محدود فأضعافه محدودة ، كائنة ما كانت . فانّا اذا قلنا : اثنين ، وهو أول العدد ، كان الاثنان محدودين . فان قلنا : أربعة ، التى هى ضعف الاثنين ، فانها محدودة أيضا متناهية . فان قلنا : ثمانية ، التى هى ضعف الأربعة ، فانها محدودة متناهية . وكذلك أى عدد قيل ، فهو محدود بالفعل ؛ فهو اذن محدود بالطبع .

وانما يعرض للعـــدد أنه يمكن أن يضاعف تضعيفا دائما ، فلذلك يقال : لا نهاية له ، أى يمكن أن يزاد على كل عدد مثله امكانا دائما . الا أن ذلك الامكان كلما خرج منه شىء وقيل ، فهو محدود بالفعل . فانما هو اذن ليس بمحدود بالقوة ، أعنى ممكنا أن يزاد فيه أبدا .

وجميع خلق الله — عز وجل — معدودات ؛ فهى متناهية بالفعل ، وان كانت تخرج بقدرة الله خروجا دائما — جل ثناؤه — ما أحب خروجها وكونها ، فهى أيضا بالفعل متناهية . والعـــدد متناه بالفعل ، فهى متناهية بالفعل . وانما يقال : انها لا نهاية لها

أيضا فى القوة ؛ أى أن الله — جل ثناؤه — يمكن أن يخرجها اخراجا دائما ، ما أحب — جل ثناؤه . وكلما خرج منها شىء ، فهو محدود ، والمحدود متناه » [1] .

يتبين من النص السابق الأمور الثلاثة الآتية :

١ — أن العدد ليس أصل المعدودات لأن الله هو الذى يخرجها خروجا دائما .

٢ — أن المعدودات — أى المخلوقات — متناهية ، وكذلك الأعـداد .

٣ — أن الصلة بين الأعداد والمعدودات هى : تناظر الواحد بالواحـد .

بقى أن نبحث ما ورد فى هذا النص من اخراج الواحد من جملة العـدد ، والقول بأن الاثنين أو العـدد ، والمقصود بأن الاثنين وحـدة .

تعرض الكندى لنظرية الواحد فى رسالته الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، وتكلم عن الواحد الحق والواحد بالمجاز . والواحد الحق هو الله ، الذى يصفه فى آخر الرسالة بأنه : « هو الأول المبدع المبدع كلّ ما أمسك » . هذه هى نظرية الاسلام التى دافع فيلسوف العرب عنها دفاعا فلسفيا ، نعنى أن الله واحد ، ولا شىء سواه يسمى واحدا الا مجازا ، سواء كان هذا الواحد شيئا طبيعيا أم عددا .

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية ـ الجزء الثانى ـ ص ٩٩ ـ ١٠٠ .

اننا نقول : شخص واحد ، وبرتقالة واحدة ، وفرس واحد ، الى هذه المعدودات المختلفة التى نعدها واحدا واحدا . وقد يخيل الينا من هذا الوصف للشيء أنه واحد بالحقيقة ؛ ولذلك بادر الكندى ينفى هذا الوهم ، فقال : « ولا تذهبن من قولنا « واحد » الى هيولى الواحد ، أعنى العنصر الذى يوجد بالواحد فصار واحدا ، فان ذلك موجود لا واحد ؛ والمؤلفة من ذلك معدودات لا عدد ، كقولنا : خمسة أفراس .. فلا تذهبن من قولنا : « واحد » الى المتوحّد بالواحد ، بل الى الوحدة عينها » [1] .

وهكذا يعود الكندى الى التفرقة بين الواحد والموجود — بين الواحد الرياضى والموجود الطبيعى — على أساس تناظر الواحد بالواحد ، أى علاقة واحد بواحد بين الأعداد والمعدودات ، وفى ذلك يقول بعد قليل : « كقولنا خمسة أفراس ؛ فان الأفراس معدودة بالخمسة التى هى عدد لا هيولى له ؛ وانما الهيولى فى الأفراس » .

اذن ما الواحد ؟ أهو عدد أم خارج العدد ؟

الكندى ، وجميع القدماء من اليونانيين ، ومعظم العرب بعد الكندى اصطنعوا النظرية القائلة بأن الواحد ليس عددا ، وانما هو ركن العدد . أما أول الأعداد فهو الاثنان ، لأنه مركب

---

(١) رسالة الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ـ نشرة أحمد فؤاد الاهوانى ـ ص ١٢٥ ـ والصفحات التى سنشير اليها من هذه الطبعة .

من واحد وواحد ، أو بالاصطلاح الرياضى ١ + ١ . وفى ذلك يقول برتراند رسل : « كان الشائع فى الماضى — بين مَنْ يقولون بامكان تعريف الأعداد — أن يستثنى العدد ١ من هذه القاعدة ، وأن تعرف الأعداد عن طريقه . فالعدد ٢ عبارة عن ١ + ١ ، ٣ هو ٢ + ١ وهكذا . وهذه الطريقة لا يمكن تطبيقها الا على الأعداد المتناهية .. » [١] .

كان الكندى يطبق فكرة العدد على المتناهى فقط ، وعلى الأعداد الأصلية فقط . ويبدو أنه كان يستخدم كذلك طريقة الاستنباط فى العد ، وهى المسماة باللغة الأجنبية deduction . لأنه لا يبدأ من المعدودات ثم يمضى معها بالاستقراء فى العد ، بل الأعداد موجودة يطبقها على المعدودات . فالعدد خمسة يطبق على خمسة أفراس ، كما يطبق على خمسة رجال ، أو خمسة كتب ، أو خمسة كواكب ، وهكذا .

أما أن العدد متناه ، فقد ذكر ذلك صراحة فى آخر الفقرة السابقة التى نقلناها حيث نص على أن : « العدد متناه بالفعل ، فهى متناهية بالفعل » . أى أنه لما كانت الأعداد متناهية بالفعل ، وهى تعد المعدودات — أى بينهما تناظر واحد بواحد — فالمعدودات متناهية بالفعل .

فعلاقة التناظر بين الأعداد والمعدودات أول برهان على التناهى .

---

(١) أصول الرياضيات ـ الجزء الثانى من الترجمة العربية ، فقرة ١٠٩ ، ص ٨ ـ ٩ .

وقد ذكر برهانا آخر فى الفقرة الأخيرة والتى سبقها ، هو « التحديد » . فالأعداد يمكن أن تضاعف ما شئنا ، كقولنا : ٢ ، ٤ ، ٨ ، ١٦ ، ٣٢ .. ألخ وهذه متوالية يمكن أن نتصور أن لها طرفا أول هو العدد ٢ ، وليس لها طرف أخير . غير أن الكندى يذهب الى أن العدد ٢ محدود ، وضعفه وهو ٤ محدود ، وضعف الأربعة ٨ محدود أيضا ، وكل عدد فى هذه المتوالية مهما تصورناه ما دام يخرج بالفعل فهو محدود . وكذلك الحال فى المعدودات ، أى الموجودات التى يخرجها الله تعالى بالفعل ، فانها متى وجدت فهى محدودة .

وستتاح لنا فرصة أكبر للحديث عن النهاية واللانهاية فى الفصل التالى .

* * *

بعد أن أخرج الكندى الواحد من العدد ، مضى الى تعريفه على النحو التالى : « فاذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد ، فالحد المقول على العدد اذن هو محيط بالعدد ، أعنى عظيم الوحدانيات ، وجميع الوحدانيات ، وتأليف الوحدانيات »(١) (ص ١٢٩) . ونود أن ننبه الى أن المقصود ههنا الأرثماطيقى ، الذى سماه العرب فى العصور المتأخرة علم الحساب .

---

(١) هذا التعريف مأخوذ عن نيقوماخوس الرياضى الاسكندرانى ، والذى ترجم ثابت بن قرة كتابه الى العربية ، وفيه يقول : « أما العدد مطلقا فهو جماعة أعداد ، وكمية مبثوثة من آحاد » — أنظر المدخل الى علم العدد لنيقوماخوس المطبعة الكاثوليكية — بيروت — ١٩٥٨ ، ص ١٩ .

ان التعريف المورد ليس تعريفا بمعنى الكلمة ، لا بحسب ما اصطلح عليه القدماء فى تعاريفهم ، ولا بحسب المحدثين . ذلك أن التعريف عند مناطقة العرب — ومنهم الكندى — يكون اما بالحد التام أو الناقص ، واما بالرسم التام أو الناقص . والحد التام يعطى الجنس القريب والفصل المميز . وفى تعريف الكندى لا تجد جنسا ولا فصلا مميزا ، بل ولا خاصة للعدد . فقوله : حد العدد هو « محيط بالعدد » ، كقولك فى حد الانسان انه هو : محيط بالبشر ، أعنى جميع الناس ، وتأليف الناس . ان ما صنعه الكندى هو أنه عدل فى التعريف عن المفهوم ، واتجه الى الماصدق ، وهى خطوة تقربه ولا شك من المنطق الرياضى الحديث .

ولكن الرياضيين المحدثين مثل بيانو ، وديديكند ، ورسل انما يسلمون بأنواع ثلاثة من التعاريف ، التعريف الاسمى ، والتعريف بالمسلمات ، والتعريف بالتجريد . وقد استبعد برتراند رسل عند تعريف الأعداد النوعين الأخيرين ، واستبقى فقط التعريف الإسمى . ثم انتهى بعد مناقشة طويلة لأنواع التعاريف المختلفة الى استخلاص خاصية مشتركة للأعداد على أساسها قال بالتعريف التالى : « العدد هو فصل الفصول المتشابهة » (٢) (ونود أن نشير الى أن مصطلح « فصل » ههنا مأخوذ بمعنى « صنف » Class ، لا بمعنى الفصل المنطقى المميز . فيكون تعريفه وهو فصل فصول ، وباللغة الانجليزية class of classes) .

(١) أصول الرياضيات ــ الجزء الثانى ــ ص ٨ ــ ١٤ .

لقد حاول الكندى تعريف العدد بالنظر الى خصائصه الذاتية ، وتحليل ما فيه من « وحدة » .

فالعدد ٢ يمثل وحدة ، لأنه مركب من ١ + ١ ، غير أن الواحد هنا ركن العدد ٢ ، وليس عددا .

ونبدأ بالمسألة الخاصة باثبات الركنية للواحد ، مع نفى العدد عنه ، وننتقل بعد ذلك الى الكلام عن الوحدة .

ركن الشيء هو ما يركب الشيء منه ، كالحروف بالنسبة للكلام ، أو الطوب بالنسبة للبيت . فالعدد ٥ عبارة عن ٣ + ٢ ، فالثلاثة ركن الخمسة أى أن الخمسة مركبة من ركنين هما : ثلاثة واثنان . والثلاثة عدد ، وكذلك الاثنان .

بمعنى آخر : الأعداد مركبة من أعداد ؛ كما ذهب فى تعريفه السابق من أنها تأليف الوحدانيات .

ولكن هذا يصح بالنسبة لجميع الأعداد فيما عدا الواحد ، الذى هو ركن وليس عددا . وسبب ذلك أن جميع الأعداد مركبة ، فيما عدا الواحد فانه بسيط . وفى ذلك يقول :

« وقد يظن أن الواحد ركن الاثنين ، والاثنين ركن الثلاثة ، اذ فى الثلاثة اثنان موجودان ؛ فيظن لذلك — اذ كان الاثنان وهما عدد ركن الثلاثة — أن الواحد عدد ، وهو ركن الاثنين .

وهذا الظن غير صادق ؛ لأن الاثنين مركب . فان ظن أنه ركن الثلاثة ، فله ركن هو الواحد . والواحد وان كان ركن الاثنين ، فليس له ركن ، فهو لا مركب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط ؛ والاثنان مركب : ركب من الواحد البسيط . فليس

يمكن أن يكون العدد بعضه بسيط هو ركنه — أعنى ببسيط لا مركب من شيء — وبعضه من ذلك البسيط » (ص ١٢٨) .

والوحدة تركيب .

ولما كانت الأعداد ابتداء من العدد ٢ وما يتلوه — تبعا للنظرية الكندية — كلها مركبة ، فكل عدد منها وحدة . ولكن الوحدة فيها غير حقيقية ، كما هي الحال فى أى وحدة أخرى .

والوحدة تقال على أى مركب سواء أكان عددا أم غير عدد ، كالموجودات المحسوسة من طبيعية أو صناعية ، وهى التى تسمى أشخاصا . والموجودات الكلية فانها مركبة أيضا ، كالجنس والنوع والخاصة والعرض العام ، وكذلك الكل والجزء .

الأشخاص ، والكليات ، والكل والجزء ، انما الوحدة فيها بالوضع وليست بالذات ، فهى عارضة ، ولذلك ليست وحدتها حقيقية لأنها مفارقة ، ولأنها ناشئة عن مؤثر آخر . وسنكتفى بأن تنقل ما يقوله الكندى عن الوحدة الموجودة للشخص نموذجا للاستدلال على أن الوحدة ليست بحقيقية فى الجنس أو النوع أو الخاصة أو العرض العام أو الكل أو الجزء . يقول (ص ١٠٦)

« والشخص انما هو واحد من جهة الوضع ، لأن كل شخص فمنقسم ، فهو اذن ليس واحدا بالذات . فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص ، فهو غير واحد الذات . فالوحدة التى فيه — التى هى بالوضع — لا ذاتية فيه ، فليست اذن وحدة له بالحقيقة » .

ليس غرضنا فى هذا الفصل الخوض فى أمر الوحدة من

الناحية الميتافيزيقية أو المنطقية ، بل ولا الواحـــد من هاتين الناحيتين ، وانما كلامنا من الناحية الرياضية فقط ، ولذلك ننتقل الى مبحث آخر هو الصلة بين العدد والكم .

* * *

اتبع الكندى مسلك القدماء من الرياضيين منــذ أقليدس فاعتبر العدد كمية ، أى ما يقبل المساواة واللامساواة ، مع اخراج الواحد من العدد . أما الاثنان ، وهو بداية العدد ، ثم جميع الأعداد المتسلسلة بعد ذلك فهى من باب الكمية . ويتضح ذلك مما نص عليه الكندى قائلا : « لأنا ان قلنا ان الواحد عدد ، نظن أنه يلحقنا من ذلك شناعة قبيحة جدا ؛ لأنه ان كان الواحد عددا ، فهو كمية مّا . وان كان الواحد كمية ، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه ، أعنى أنه مساو ولا مساو » (ص ١٢٥) .

ونحب أن نمضى مع هذا النص فقرة أخرى قبل مناقشته ، لأن الفقرة التالية على الرغم من أن الكندى يرتبها على الأولى ، الا أنها تعتمد على أمر آخر ، وكان ينبغى الفصل بينهما . يقول بعد النص السابق مباشرة : « فان كان للواحد أوحاد ، بعضها مساوية له ، وبعضها لا مساوية له ، فالواحد منقسم ؛ لأن الواحد الأصغر يَعُدّ الواحد الأكبر أو يعد بعضه ؛ فالواحد الأكبر بعض ، فهو منقسم » .

فصلنا النص فقرتين مستقلتين ، لأن الأولى تبين خاصــة الكمية ، والثانية خاصة المقدار . وفرق بين الكمية والمقدار ، لأن الكمية قبول المساواة ، والمقدار قبول الانقسام وقبول الأكبر

والأصغر. ولم يحدث هذا التمييز الا على يد المحدثين من الرياضيين ، فهذا برتراند رسل يقول فى كتابه أصول الرياضيات : « المقدار هو أى شيء أكبر أو أصغر من شيء آخر .. فالمسطرة كمية ، وطولها مقدار » .

ولعلك تدرك أن المقادير تبعا للمثال السابق « تقيس » الأشياء ، كالمسطرة ، والمتر ، والترمومتر ، والبارومتر ، وغير ذلك من المقاييس المتخصصة فى قياس الأصناف المختلفة ، فبعضها يقيس الأطوال ، وبعضها الآخر الحرارة ، وبعضها الثالث الضغط الجوى ، وهكذا . وقد كانت مسألة « القياس » الشغل الشاغل للفلاسفة منذ ظهور الفلسفة اليونانية . وقد أخذ الرياضيون ابتداء من فيثاغورس يقيسون بطريقة « التناسب » كما هو واضح فى الموسيقى . وهذا لا ينطبق طبعا على الأطوال التى ابتدعوا لها مقادير اصطلحوا عليها ، كالشبر ، والذراع ، والفرسخ ، وغير ذلك . ولا يحتاج قياس الأطوال الى نسبة وتناسب ، اللهم الا اذا وضعت فى الاعتبار النسبة بين الكمية التى تقيسها وبين المقياس المصطلح عليه ، فنقول : هذه القطعة من القماش طولها ذراعان ، فتكون النسبة بينها وبين الذراع نسبة ٢ الى ١ ، أى الضعف .

وقد أخضع القدماء العدد لفكرة « القياس » ، وتابعهم الكندى ، فقالوا فى حد العدد الزوج انه الذى ينقسم قسمين متماثلى الوحدانيات ، كالعدد ٤ فانه ينقسم قسمين متماثلى الوحدانيات ، مثال ذلك ٤ فانه ينقسم الى ٢ ، ٢ . وفى العدد الفرد

انه ينقسم قسمين غير متماثلى الوحدانيات كالعدد ٥ الذى ينقسم الى ٣ ، ٢ . ولا يخرج العدد عن أن يكون اما زوجا أو فردا ، وكلاهما من الكمية التى تقبل عند التجزئة المساواة أو اللامساواة .

والملاحظ أن الكندى لا يستخدم مصطلح القياس ، بل « العد » ، كما يتضح من قوله فيما نقلناه عنه : « ان الواحد الأصغر يعد الواحد الأكبر أو يعد بعضه » ولا نريد أن نحصى الأمثلة التي ورد فيها هذا المصطلح ، فهى كثيرة تتردد فى هـذه الرسالة وفى غيرها . ويكفى أن نتأمل كيف يقول ان الحـركة « تعد » الزمان .

الكندى يعدل اذن عن القياس النسبى الى العدد ، حتى فى الطبيعيات . فالجسم المتحرك يقطع مـدة من الزمان ، وحركة الجسم « تعد » هذه المدة . بعبارة أخرى المدة من الزمـان كمية ، والحركة مقدار ، ولكن بدلا من القول بأن هذا المقدار من الحركة «يقيس» المدة من الزمان ، يقول الكندى «يَعُدُّ» . أو بنص عبارته : « لأن الحركة تبدل ، والتبدل عدد مدة المتبدل ، فالحركة « عادّة » مدة المتبدل ، والزمان مدة تعدها الحركة » (ص ٩٨) .

فكرة العدد اذن هى الفكرة التى سيطرت على ذهن الكندى بدلا من فكرة القياس ، وكأنه يريد أن يرد كل ظاهرة الى الأعداد . فهذا أقليدس زعيم الرياضيين فى الزمن القديم لم يكن مقتنعا بامكان تطبيق الأعداد على المقادير المكانية . ولم يصـل علم الحساب الى تعريف النهايات والاتصال وغير ذلك من الأمـور

الرياضية الا حديثا جدا [1] ، كما يقول برتراند رسل . أما الكندى فقد نجح منذ أكثر من ألف عام فى هذا الاجراء ، لأنه طبق ذلك على الكميات المتصلة من مكان أو زمان ، كما رأينا .

ويلوح أن المعاصرين للكندى لم يتجهوا هـذه الوجهـة الرياضية ، بل اتجه معظم الفلاسـفة ناحية المنطق الأرسطى ، واعتقدوا أن التحليل والتركيب ، أو أنالوطيقا الأولى وأنالوطيقا الثانية ، هما الغاية التى ينتهى اليها كل باحث . ثم سموا أنالوطيقا الأولى « القياس » ، وسموا الثانية « البرهان » . أما القياس فهو قول مؤلف من أقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها شىء آخر . فان صح هذا على القضايا المؤلفة من ألفاظ ، فلا يصح عـلى القضايا الرياضية التى تعتمد على علاقة المساواة والأكبر والأصغر ، على حين يعتمد القياس الأرسطى على علاقة الاشتمال . والتصرت جبهة المناطقة ، وظل القياس الأرسطى عنوانا على اليقين عـدة قرون حتى ثار بيكون عليه ورجع الى الملاحظات المحسـوسة والتجارب ، وهدمه ديكارت بمنهجه الرياضى .

ومن أجل ذلك لم يتفهم الكندى حق الفهم فى زمانه ، وصح ما انتقده به صاعد الأندلسى فى طبقات الأمم قائلا : « انه كان مع تبحره فى العلم يأتى بما يصنفه مقصرا ، فيذكر مرة حججا قطعية ، ويأتى مرة بأقاويل خطابية وأقاويل شعرية . وأهمـل صناعة التحليل التى لا تحرر قواعد المنطق الا بها ؛ فان يكن

---

(١) انظر أصول الرياضيات ــ الجزء الثانى ــ ص ٦٩ ــ ٧٠ .

جهلها فهو نقص عظيم .. » واعترض ابن أبى أصيبعة على هذا القول فذهب الى أن الذى قاله صاعد عن الكندى فيه تحامل كثير .

ونحن نرجح أن الكندى قد أهمل فعلا صناعة التحليل ، سواء أنالوطيقا الأولى أو الثانية ، ولم يكن ذلك عن جهل بالمعلم الأول بل عن قصد ، لأنه عزف عن طريقة المناطقة وآثر المنهج الرياضى فى التفكير ، وبخاصة فى تطبيق العدد اقياس كل شىء .

* * *

تلخص المناقشة السابقة فى الأمور الآتية :

أولا : علم الحساب — وكان يسمى علم العدد — يبحث عن « الكمية المفردة [1] ، أعنى كمية الحساب وجمع بعضه الى بعض ، وفرق بعضه من بعض ، وقد يعرض بذلك تضعيف بعضه ببعض ، وقسمة بعضه على بعض » .

ثانيا : العدد هو محيط الوحدانيات أو جميع الوحدانيات . وهذا التعريف يجعل الأعداد متناهية ، ويبحثها بطريقة الاستنباط الرياضى ، ولا ينطبق الا على الأعداد الأصلية .

ثالثا : الواحد العددى خارج العدد ، وابتداء الأعداد الاثنان ، وذلك للأسباب الآتية :

(أ) أن الواحد ليس بعدد بالطبع بل باشتباه الاسم .

---

(١) أوردنا هذا النص فى الفصل السابق عند الكلام عن تصنيف العلوم ، وهو مأخوذ من رسالته فى كمية أرسطو التى كتبها فى بدء اشتغاله بالفلسفة ــ والمقصود بالكمية المفردة ، الكم المنفصل .

(ب) أن الواحد ليس بكمية ، لأن خاصة الكمية — أنه مساو ولا مساو — لا تلحقه .

(جـ) أن الواحد ليس زوجا ولا فردا ، لأنه ان كان زوجا فهو منقسم قسمين متماثلى الوحدانيات ، والواحد لا ينقسم . وان كان فردا فهو منقسم قسمين غـير متماثلى الوحدانيات ، والواحد غير منقسم .

(د) أن الواحد ركن العدد وليس فردا .

رابعا : العدد اما زوج واما فرد ، فالزوج هو المنقسم قسمين متماثلى الوحدانيات ، والفرد هو المنقسم قسمين غير متماثلى الوحدانيات .

الـــرّياضى

ننتقل من المناقشة السابقة لعلم الحساب والأعداد والواحد الى موضوعات أخر تعد من جملة الفلسفة الرياضية فى الوقت الحاضر ، ولو أنها كانت تدرج ضمن مباحث الميتافيزيقا أو الطبيعة فى الفلسفة القديمة والمتوسطة والحـديثة . وسنقتصر عـلى موضوعين : هما الكل والجميع والجزء والبعض — أو مبحث الكل والجزء — وموضوع النهاية واللانهاية .

وصلة البحث فى الكل والجزء بالرياضيات واضحة ، لأنك تقول عن الشيء كله انه واحد ، وتطلق على أى جزء من أجزائه أنه واحد أيضا . فهل يكون الكل واحدا ومكونا من وحدانيات ؟ ومتى يقال عن شيء انه كل أو جميع أو جملة أو جزء أو بعض ؟ بحث الكندى هذه الأمور تفصيلا فى كتابه فى الفلسفة الأولى — أى الميتافيزيقا — والذى نقلنا بعض عباراته بمناسبة البحث فى العدد والواحد والوحدة .

تساءل الكندى صراحة على كم نوع يقال الواحد ؟ وأجاب بأن الواحد يقال : « على كل متصل ، وعلى ما لا يقبل الكثرة أيضا . فهو يقال اذن على أنواع شتى منها الجنس ، والصورة ، والشخص ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، وعلى جميع

ما تقدم » (ص ١٠٥) يوميء بقوله . « جميع ما تقدم » الى الكل والجزء والمجتمع والمفترق .

ثم انتقل الكندى بعد ذلك مباشرة الى الكلام عن الشخص ؛ وعلة هذا التقديم فى رأينا أن الشخص بداية كل نظر فلسفى ، ولو أن معظم فلاسفة اليونان والمتأخرين من الاسلاميين لم يدخلوا « الشخص » فى جملة الكليات الخمسة ، نعنى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام . ومن الطبيعى أن يكون موقف الكندى فى هذا البحث هذا الموقف ، لأن عنايته قبل كل شيء بيان ما يقال عليه الواحد ، وما تقال عليه الوحدة ، فلا غرابة أن يبدأ بالشخص قبل الجنس والنوع والخاصة . والمقصــود بالشخص ههنا « الفرد » أو « الجزئى » بصرف النظر عن الفرق بين الفرد والجزئى ، لأن هذه التفرقة مسألة منطقية دقيقة . ويمكن القول بوجه عام ان الفرد هو الجزئى وهو الشخص .

والشخص قد يكون طبيعيا كهذا الفرس ، وقد يكون صناعيا كهذا البيت . وفى رأى الكندى أن هذا البيت لا يمكن أن يسمى بيتا الا لأنه متصل بالطبع ، أما تركيبه فمتصل بالمهنة أى بالصناعة ، ولذلك فهو : « واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة » (ص ١٠٥) . ولما كانت الأشخاص الكائنة مركبة ، فهى ذات أجزاء ، ولكن يقال عنها وهى مركبة انها « كل » أو « جميع » .

والواحد يقال على الكل ، وعلى الجميع ، وعلى الجزء ، وعلى البعض .

والفرق بين الكل والجميع أن الكل يقال عــلى « المشتبهة

الأجزاء ، وعلى اللاتى ليست بمشتبهة الأجزاء ، كقولنا : كل الماء ، والماء من المشتبهة الأجزاء ؛ وكل البدن المركب من لحم وعظم وما لحق ذلك من المختلفة الأجزاء . وكل الجيل ، وهى أشخاص مختلفة . أما الجميع فلا يقال على المشتبهة الأجزاء ، فلا يقال : جميع الماء . ولكن يقال الجميع على : جمع مختلفات بعرض ، أو أن تكون موجودة لمعنى ما ، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر ، فيقع عليها اسم المجموعة . فأما الكل فيقال : على كل متحد لأى نوع كان الاتحاد ؛ فلذلك لا يقال جميع الماء ، اذ ليس هو أشياء مختلفة قائمة على كل واحد بطباعها ، بل يقال : كل الماء ، اذ هو متحد » .

بهذا الحل نقل الكندى مسألة الكل والأجزاء الى المشابهة والاختلاف . فالتشابه اذا بلغ حد التطابق أمكن عندئذ الاتحاد العام ، كالحال فى الماء ، ومن هنا قيل عن هذه الأجزاء انها « مشتبهة » ، أى يشتبه الجزء بالجزء الآخر فلا يمكن معرفة أيهما ، فيكون «هوهو» . وقد يكون الشيء ، أو الجزء مختلفا عن الشيء أو الجزء الآخر اختلافا يجعله قائما بذاته ، مستقلا عن غيره . وعلى الرغم من ذلك فقد توجد بين الأشياء مشابهات تجعلنا نضمها تحت مجموعة واحدة ، كالحال فى الناس الذين رغما عن اختلافهم نضعهم تحت اسم واحد هو الانسان ، أو نجمعهم معا فنقول : كل الناس ، أو جميع الناس .

أما فى الفلسفة الرياضية الحديثة فان التمييز بين الكل ،

والجميع ، والمجموعة ، والجملة يخضع لوجهة نظر أخرى خلاف أنها مجرد سور لقضية منطقية تحصر أفراد الموضوع .

فالكل Whole يقال فى مقابل الجزء Part

والجميع all يحصر جميع أفراد الصنف .

والمجموعة Collection تنظر الى الصنف جماعةً ككل يشتمل على أفراد كثيرين .

والجملة aggregate مجرد تجمع أفراد انضموا فأصبحوا أشبه بمجموعة واحدة (١) .

وهذا المفهوم الأخير هو الذى قال الكندى عنه انه : «جَمْعٌ مختلفات بعرض » .

وتختلف نظرية الكندى فى الجزء عن نظرية الرياضيين المحدثين . ذلك أنه يميز بين الجزء وبين البعض على أساس امكان القياس أو عدم امكانه . فالجزء يسمى كذلك لأنه يقيس الكل ، أما البعض فلا يقيسه . وقد ذكرنا من قبل أن الكندى يستخدم « العد » بمعنى القياس . وعلى هذا الأساس يمكن فهم النص الآتى الذى يميز فيه بين الجزء والبعض :

« وكذلك بين الجزء والبعض فرق ؛ لأن الجزء يقال على ما عَدَّ الكل ، فقسمه بأقسام متساوية . والبعض يقال على ما لم يعد الكل ، فقسمه بأقدار ليست بمتساوية ، فبعّضه ولم يساو بين أبعاضه ، فيكون جزءا له » .

---

(١) انظر أصول الرياضيات لبرتراند رسل ـ الجزء الثانى .

فنحن نرى أن الكندى ينظر الى الجزء باعتبـــار أنه كمية — أى يقبل المساواة واللامساواة — تقيس مقدارا معينا وهو الكل .

أما المحدثون من الرياضيين فانهم ينظرون الى الجزء باعتبار علاقته بالمجموعة ، فيجعلونه أقساما ثلاثة : الجزء الذى يسمى حدا من حيث علاقته بالمجموعة التى تشتمل على حدود كثيرة ؛ والجزء الذى يسمى جزءا من حيث النظر اليه فى ذاته باعتباره حدا كغيره من الحدود ؛ ثم الجزء الذى يعتبر أحد مكونات الكل ، وفى هذه الحالة الأخيرة يسمى الكل وحدة .

هذا الاختلاف فى وجهة النظر المنطقية هو الذى جعل الكندى يخرج الأشخاص الداخلة تحت النوع من تسميتها بالجزء ، على حين يعتبرها أصــحاب المنطق الرياضى أجـــزاء من الصنف أو المجموعة . انظر الى الكندى وهو يقول : « والواقع على أشياء كثيرة بأن يعطى كل واحد منها أيْسَه[1] وحدّه ، اما أن يقع على أشخاص ، كانسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس ، أعنى على كل شخص انسانى .. » ثم انظر بعــد ذلك الى برتراند رسل كيف يعتبر سقراط أو أفلاطون حدا من حدود الصنف انسان ، وبهذا الاعتبار يسمى سقراط جزءا بالمعنى الأول من معالى الجزء من حيث علاقته بانسان ، الذى هو كلٌ .

يتضح من المناقشة السابقة أن صلة الجزء بالكل فى نظر

---

(١) الأيس فى اصطلاح الكندى بمعنى الوجود .

الكندى صلة قياسية ، وهى فى نظر المحدثين علاقة بين طرفين أو عدة أطراف ، وذلك طبقا لمنطق العلاقات . ولما كانت النظـرة الكندية للكل والجزء قياسية ، فالكل عنده ما يقبل التجزئة ، بحيث يمكن أن يصلح الجزء قياسا للكل .

وقد تكون أجزاء الكل مشتبهة كالماء ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة .

وقد تكون أجزاء الكل لا مشتبهة — أى مختلفة — كبدن الحيوان الذى هو : « من لحم وعظم ومخ ودم ومرة وبلغم .. وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحيوان فقابل للتجزئة » (ص ١٠٩) .

ان الهدف الذى يسعى الكندى الى اثبـاته هو أن الشىء الواحد سواء أكان كلا فهو قابل للتجزئة ، أم كان جزءا من ذلك الكل ، فهو أيضا قابل للتجزئة . ولهذا السبب يعتبر الكل كثيرا لأنه ذو أجزاء ، كما يعتبر الجزء كثيرا لقبوله الانقسام .

ولكن الشخص على الرغم من أنه متجزىء وقابل للانقسام فانه واحد ، كما أنه وحدة . وقد تجعلنا هذه الوحدة نعتبره واحدا ، وتؤكد لنا وحدانيته التى زعزعتها التجزئة وقبول الانقسام. غير أن الكندى يعترض على ذلك ، ويذهب الى آن الوحدة فى الشخص ليست حقيقية ، لأنهـا مفارقة له وليست بالذات . والسبب فى أنها غير ذاتية هو أنها عارضة له من مؤثر خارجى . وكذلك الحال فى النوع ، فان الوحدة فيه : « أثر من مؤثر اضطرارا » (ص ١٠٧) . وكذلك الجنس ، والفصل والخاصة ،

والعرض العام . وكذلك الكل ، اذ : « الكل كثير لأنه ذو أقسام كثيرة ، فالوحدة فيه ليست بحقيقية ، فهى فيه بنوع عرضى ، فهى اذن فيه أثر من مؤثر » (ص ١٠٩) .

* * *

لا يغيبن عن بالنا أن الواحد الحق عند الكندى هو الله تعالى ، وأن كل ما يقال عليه واحد سوى ذلك ، وكل ما يقال عليه وحدة ، فليس حقيقيا .

حتى العالم بأسره ، أو الكون ؟

نعم ؛ العالم بأسره واحد ، ولكن وحدانيته ليست حقيقية ، كما أن الوحدة فيه غير حقيقية .

والكندى يسمى العالم بأسره — أو الكون — « جرم الكل » . والجرم مصطلح فلسفى قديم كان سائدا فى عصره ، يعرفه فى رسالته « فى حدود الأشياء ورسومها » بأنه : ما له ثلاثة أبعاد . وقد بقى هذا المصطلح يطلق على الأجرام السماوية . ولكن المتأخرين من الفلاسفة الاسلاميين عدلوا عنه فيما يختص بالأشياء الأرضية الى القول بالجسم .

وللكندى رسالة مستقلة عن « تناهى جرم العالم » كتبها الى أحمد بن محمد الخراسانى . وأخرى : « فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ، وما الذى يقال لا نهاية له » . وثالثة الى على ابن الجهم : « فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » . هذا فضلا عما ذكره فى رسالته فى الفلسفة الأولى عن تناهى العالم ، وفى غيرها من رسائله . وهذا الحرص الشديد على اثبات تناهى العالم

له أسباب فلسفية سنتعرض لها فيما بعد عند الكلام عن خلق العالم . أما الذى يعنينا الآن فهو براهين الكندى الرياضية لاثبات التناهى وامتناع اللانهاية .

أثيرت قضية النهاية واللانهاية فى الفلسفة اليونانية من قديم ، أثارها زينون الايلى بمناسبة حججه المشهورة التى يثبت فيها امتناع الكثرة والحركة ، على أساس أن المسافة تنقسم الى ما لا نهاية له . وتكلم فيها انكساجوراس فبدأ كتابه بقوله : « كانت جميع الأشياء معا ، لا نهاية لها فى العدد والصغر » (١) . وقد عرف العرب هذه النظريات مما حكاه أرسطو عن السابقين عليه فى كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة ، مع الرد عليهم ، واعلان مذهبه فى تناهى المكان والعالم ، ولا تناهى الزمان ، لصلة الزمان بالحركة التى يذهب الى أنها أزلية ، مما يترتب عليه القول بقدم العالم .

لقى أرسطو فى قوله بقدم العالم من المسلمين معارضة شديدة ، سواء أكان المفكرون الاسلاميون من الفلاسفة أو المتكلمين ، لأن نظرية الاسلام فى خلق العالم صريحة واضحة . وقد انبرى الكندى ، وهو الذى عاصر المترجمين وشارك فى نقل الفلسفة اليونانية والعلم الاسكندرانى ، للرد على هذه النظرية بطريقة تختلف عن طريقة المتكلمين ، دفاعا عن العقيدة الاسلامية . وقد رفع الكندى لواء المنهج الرياضى ، وأثبت بالبراهين الرياضية بطلان لا تناهى العالم .

(١) فجر الفلاسفة اليونانية ، أحمد فؤاد الاهوانى ، ص ١٩٣ .

والمنهج الرياضي يعتمد على البديهيات أولا ، ثم على مبادىء فطرية في العقل ثانيا ، ثم على بعض مسلمات وبراهين رياضية استقرت عند علماء الرياضة ثالثا .

يعتمد الكندى على بديهيتين أساسيتين هما : (١) بديهية التساوى . (٢) بديهية الكل أعظم من الجزء .

ويعتمد على مبدأ عدم التناقض .

ثم على برهان الخلف .

ونحن ذاكرون بديهيات الكندى الست ، كما وردت فى رسالته « وحدانية الله وتناهى جرم العالم » . نقول بديهيات لأنه يسميها : « المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير توسط » . هذه البديهيات هى :

١ — ان كل الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء متساوية .

٢ — والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .

٣ — وذو النهاية لا نهاية له .

٤ — وكل الأجرام المتساوية اذا زيد على واحد منها جرم ، كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .

٥ — وكل جرمين متناهى العظم اذا جمعا ، كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم . وهذا واجب فى كل عظم ، وكل ذى عظم .

٦ — وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، يَعُدُّ الأعظم منهما أو يَعُدُّ بعضه .

ومن الواضح أن المقدمتين (١) ، (٢) هما بديهية التساوى .

والمقدمة رقم (٣) تخضع لمبدأ عدم التناقض .

والمقدمتان (٤) ، (٥) تخضعان لبديهية الكل أعظم من الجزء .

والمقدمة (٦) تخضع لمبدأ القياس الرياضى ، بحسب لخاصة الكمية المذكورة آنفا .

لم تجر العادة أن يبرهن على البديهات ، لأنها من قبيل اللامبرهنات ، أى التى يدركها العقل ادراكا مباشرا ، ويصدق بها ؛ أو كما يسميها الكندى : المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير توسط ؛ أو التى يصفها فى كتاب الفلسفة الأولى أنها : « المقدمات الأول الحقية المعقولة بلا توسط » . (ص ٩٢) .

وعلى الرغم من ذلك يقيم الكندى برهانا على بديهية التساوى ، وعلى أساس برهان الخلف ، فيقول :

« الأعظام [١] المتجانسة التى ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .

---

(١) الأعظام جمع عظيم ، أى الأشياء العظيمة · والعظم بكسر ثم فتح مصدر ، ويقابل الصغر ، والعظيم يقابل الصغير ، كما يقابل الكثير القليل ، والطويل القصير · وعظيم بالانجليزية great ، وأعظم greater

المثال · أن عِظَمَيْ ا ، ب متجانسان ، وليس أحدهما بأعظم من الآخر ، فأقول انهما متساويان .

البرهان : انهما ان لم يكونا متساوين فأحدهما أعظم من الآخـر .

فليكن أعظم من ب — ان أمكن ذلك — فـ ا أعظم من ب .

وقد تقدم أنه ليس بأعظم منه ؛ هذا خلف لا يمكن .

فهما اذن متساويان .

وهذا ما أردنا أن نبين » .

وهذا برهان البديهية رقم (٤) .

« اذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها ، صارت غير متساوية ؛ قضية حق .

فان لم تكن كذلك ، كانت نقيض ذلك ؛ فيكون اذن ان زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها ، كانت متساوية . فيجب اذن أن جزء الشيء مساو لكله ، أو أعظم من كله .

المثال : أن عظمي ا ، ب متجانسان متساويان ، وقد زيد على عظم ا عظم مجانس لهما ، وهو عظم جـ ؛ فأقول : ان ا جـ أعظم من ب .

البرهان : أنه لا يمكن غـير ذاك . فان أمكن ، فاما أن يكون ب مساويا ا جـ أو أعظم منه ، فان كان ب مساويا ا جـ .

وقد كان تقدم أن ب مساو ا .

فـ ا اذن مساو ا جـ .

فالبعض مثل الكل ؛ وهذا خلف لا يمكن .

ف ب ليس بمساو ا جـ .. ألخ » .

على هذا النسق الرياضى يمضى الكندى فى براهينه . وقبل أن نعرض أدلته على اثبات اللانهاية يحسن أن نبين ماذا يريد بالعظم والأعظام .

العِظم هى المفاهيم الرياضية الأساسية ما عـدا النقطة ، والأعـداد الحسابية . وبذلك تكون الأعظام هى الخطـوط والسطوح والأجرام . وفى ذلك يقول · « ان قولنا فى هـذه الصناعة « عظم » انما نعنى به أحد ثلاثة أشياء : اما ما له طول فقط ، أعنى به الخط ؛ واما ما له طول وعرض فقط ، أعنى به السطح ؛ واما ما له طول وعرض وعمق ، أعنى الجرم » [1] .

وهو يقصـد بالأعظام المتجانسة جنس الخطوط ، وجنس السطوح ، وجنس الأجـرام . أى أن الخطوط من الأعظـام المتجانسة ، والسطوح من الأعظام المتجانسة ، وهكذا .

والعظم اسم يطلق على الشيء العظيم ، كما أن الصغر يطلق على الصغير . ويلاحظ أن الكندى يميز فى كتابه فى الفلسفة الأولى بين العظيم والصغير ، والطـويل والقصـير ، والكثير والقليل ، مع تحديد مفهوم كل منها . فالعظيم والصغير يقالان على كل كمية ، وأما الطويل والقصير فيقالان عـلى كل كمية متصلة ، على حين أن القليل والكثير خاصة الكمية المنفصـلة . (ص ١٢٤) . ونود أن ننبه الى أن المصطلح الحديث الجارى فى

(١) رسالة فى ايضاح تناهى الجرم ص ١٨٧ .

الاستعمال بدلا من العظيم هو الكبير . والأكبر والأصغر يعدان فى المنطق الرياضى الحديث من جملة العلاقات الأساسية التى لا تقبل التعريف [1] .

وقد فطن الكندى الى أن مصطلح « عظيم » أو صغير » لا يمكن أن يقال أى واحد منهما قولا مطلقا (فى اصطلاح الكندى قولا مرسلا) ، بل الأصح أن يقال : أعظم وأصغر ، لأن هذا الوصف اضافى ، أى بالنسبة الى شيء آخر ، : « فانه انما يقال عظيم عندما هو أصغر منه ، وصغير عندما هو أعظم منه » (ص ١٢٢) . مثال ذلك الجبل يقال انه صغير اذا أضيف الى جبل آخر أعظم منه .

ومن هنا يصل الى أول برهان على امتناع اللانهاية .

لأنه لو كان العظيم يقال مرسلا — أى مطلقا — ويقال فى الوقت نفسه بالنسبة الى شيء آخر أعظم أو أصغر منه ، لترتب على ذلك عدة أمور ذات أهمية بالغة فى البرهنة على التناهى وامتناع اللاتناهى ، وهى :

١ — لا يوجد ما لا نهاية له ، لا بالفعل ولا بالقوة .

٢ — لا يوجد عظم لا ضعف له ، لا بالفعل ولا بالقوة .

٣ — أن يكون الكل مثل الجزء ، أو أصغر منه .

والبرهان على هذه النتائج الثلاث واضح استنادا على مبدأ عدم التناقض . لأنه لا يمكن الجمع بين العظيم المرسل ، وبين

---

(١) أصول الرياضيات الجزء الأول والثانى ، وبخاصة الجزء الثانى ص ٦٥ .

العظيم النسبى ، فاما أن يكون هذا أو ذاك . وقد اختار الكندى أن يكون مفهوم العظيم نسبيا ، ومعنى ذلك أنه افترض مقدما أن كل شيء متناه ، وبذلك يكون اثبات التناهى مصادرة على المطلوب .

وهذا تفصيل برهان الكندى على النتيجة الأولى :

« لو كان يقال العظيم مرسلا على ما يقال عليه العظيم ، لم يكن لما لا نهاية له وجود لا بالفعل ولا بالقوة بتة .

لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه عظيم قولا مرسلا ، فكان العظيم المرسل ليس لا نهاية له بالفعل ولا بالقوة .

لأنه ان كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة ، فليس هو عظيم مرسلا . لأنه قد عرض له أن يكون صغيرا ، اذ آخر أعظم منه .

فان لم يكن كذلك ، فالذى هو أعظم منه ، أصغر منه أو مثله ، وهذا خلف لا يمكن » .

على هذا المنوال يبرهن الكندى على صحة النتيجتين الثانية والثالثة ، بطريقة برهان الخلف وبديهية الكل أعظم من الجزء ، وذلك بالعبارات الآتية :

« فاذن ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل لا بالفعل ولا بالقوة . فاذن قد وجد عظيم لا ضعف له بالفعل ولا بالقوة .

وتضعيف الشيء تثنية كميته ؛

وتثنية كميته موجودة بالفعل أو بالقوة ؛
فان تثنية العظيم المرسل موجود بالفعل أو بالقوة ؛
فاذن للعظيم المرسل ضعف ، والضعف كل لذى الضعف ؛
وذو الضعف نصف للضعف ، والنصف جـــزء الكل ،
فذو الضعف جزء الضعف ؛
فاذن العظيم المرسل كل ، والعظيم المرسل جزء ؛
فان لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم من العظيم المرسل، فهو مثله أو أصغر منه ؛

فان كان مثله ، عرض من ذلك محال بشع ، وهو أن يكون الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن » (ص ١٢٣) .

هذا فى الواقع هو المنطق المضمر فى أساس براهين الكندى الرياضية المطولة لاثبات التناهى ، نعنى افتراض أن العظيم ليس مطلقا مرسلا لا متناهيا ، بل نسبيا بالاضافة الى شىء آخر أكبر أو أصغر منه .

ولقـد خلط الكندى — كما سبق بيانه — بين الكمية والمقدار ، « فالأصغر من كل شيئين متجانسين يعد الأكبر منهما أو يعد بعضه » (ص ٩٢) ، فكأنه اعتبر الأصغر مقدارا لقياس أو لعد الأكبر . ولم تكن ثمة حاجة الى هذا الاعتبار ، والى الاطناب فى البرهنة ، بعد أن افترض الكمية متناهية ، ليثبت بعد ذلك أنها غير متناهية . يقول فى برهانه ما نصه :

« فان كان جرم لا نهاية له ؛

فانه اذا فُصِل منه جرم متناهى العظم ، فان الباقى منه اما أن يكون متناهى العظم ، واما لا متناهى العظم ؛

فان كان الباقى منه متناهى العظم ، فان زيد عليه المفصول منه المتناهى العظم ، كان الجرم الكائن عنهما جميعا متناهى العظم . والذى كان عنهما هو الذى كان قبل أن يفصل منه شىء لا متناهى العظم ؛ فهو اذن متناه لا متناه ، وهذا خلف" لا يمكن .

فان كان الباقى لا متناهى العظم ، فانه اذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساويا له . فان كان أعظم مما كان ، فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له . وأصغر الشيئين يَعُدُّ أعظمهما أو يعد بعضه ؛ فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما يعد أعظمهما أو بعضه .. ألخ » (ص ٩٣) .

والمغالطة الموجودة فى البرهان السابق هى الخلط بين شيئين غير « متجانسين » ، هما المتناهى واللامتناهى . ذلك أنه افترض مقدما أن العظيم لا متناه ، ثم أخذ يعامله على أساس التناهى بالطرح منه والزيادة عليه . فالمقدمة الأولى التى يقول فيها : « ان كان جرم لا نهاية له » مقدمة باطلة ، لأنه يجرى عليها العمليات الرياضية التى لا تنطبق الا على الجرم المتناهى .

* * *

وضّحت المناقشة السابقة تناهى الأجرام والسطوح والخطوط ، وهى التى يطلق عليها الأعظام المتجانسة .

ولكن الزمان ليس خطا ، ولا سطحا ، ولا جرما ، فكيف

السبيل الى اثبات تناهيه ، مع العلم أن أرسطو ذهب الى تناهى العالم فى المكان ، والى أنه لا نهاية له من جهة الزمان .

الحيلة التى لجأ الكندى اليها هى عدم الفصل بين الجرم، والحركة ، والزمان . ولما كان الزمان كمية — أى يقبل المساواة واللامساواة ، ويخضع للقياس — فهو متناه بالفعل مثل سائر الكميات . ولكن هذه الحجة ليست فى نظره كافية ، ولذلك عززها بأن أدمج الزمان فى الجرم ، وجعل الجـرم متحركا ، وافترض للزمان بداية أولى متناهية . وبذلك تكون المسلمات التى افترضها ثلاث ، وهى :

١ — الزمان كمية ، وكل كمية فهى متناهية .

٢ — الزمان ذو أول متناه .

٣ — الزمان محمول فى الجرم ، فهو متناه .

أما حقيقة الزمان ، فانه : « مدة تعدها الحركة ؛ فان كانت حركة كان زمان ، فان لم تكن حركة لم يكن زمان » (ص ٩٤) .

معنى ذلك أن الزمان متصل اتصالا ضروريا بالحركة ، ويلزم عنها . ولما كانت الحركة موجودة بالفعل ، فالزمان موجود بالفعل أيضا .

ونود قبل المضى فى ايراد هذا البرهان تفصيلا الوقوف عند رأى يبدو أن الكندى تناقض فيه ، أو أنه أعلنه ثم عدل عنه ، ذلك هو وجود اللانهاية بالقوة . فقد رأينا عنـد مناقشته لفكرتى العظيم والصغير ، أن ما لا نهاية له لا يوجد لا بالفعل ولا بالقوة . ولكنه فى هذا الموضع وفى نفس رسالته فى الفلسفة الأولى يقول :

« ان الجرم متناه ، فجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه يتَعدَّ أيضا . وأن جرم الكل ممكن أن يزاد فيه بالوهم زيادة دائمة ، بأن يتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائما . فانه لا نهاية فى التزيد من جهة الامكان ؛ فهو بالقوة بلا نهاية ، اذ القوة ليست شيئا غير الامكان ، بأن يكون الشيء المقول هو بالقوة . فكل ما فى الذى لا نهاية له انما هو فى القوة . فأما بالفعل ، فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له ، لما قدمنا » (ص ٩٤) .

وقد صرح الكندى بوجود اللانهاية بالقوة فى رسالته المسماة : « فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ، وما الذى يقال لا نهاية له » ، فقال فى خاتمتها : « فاذن ليس شيء ألبتة بالفعل لا نهاية له ، فاذن انما يوجد لا نهاية فى الامكان » [1] .

والأشبه أن يكون الرأى الذى استقر عليه فيلسوف العرب هو التناهى بالفعل ، واللاتناهى بالقوة .

نرجع الى فكرة الزمان فنقول انه يتدرج فى النظر اليها على مراحل ثلاث :

١ — من وجود الجرم .
٢ — من وجود الحركة فى الجرم .
٣ — من قياس الحركة للزمان .

هذا من وجهة النظر التى تصل بين الجرم والحركة والزمان .

وللكندى طريق آخر يعتبر فيه الزمان فى ذاته من جهة أنه متسلسلة متصلة من الماضى الى الحاضر الى المستقبل .

(١) رسائل الكندى حـ ١ ، ص ١٩٨ .

ونبدأ بالطريق الأول فى البرهنة .

الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا (ص ٩٧) . هذه هى القضية التى يعلنها الكندى ، ويلح فى اثباتها ؛ لأنها اذا ثبتت ، وكان الجرم متناهيا ، لزم عن ذلك أن الزمان متناه كذلك .

والزمان فى ذاته ليس له وجود ، وانما نشأ الزمان من الحركة التى لولاها ما كان الزمان موجودا ، كما رأينا عندما نقلنا عبارته عن حقيقة الزمان .

وأيضا ، فانه لا جرم بلا زمان ، لأن الجرم متحرك . ولا يتصور جرم ساكنا أبدا ، ولأنه ان لم يكن متحركا بالفعل فهو قابل للحركة .

لابد اذن من اثبات الحركة . وله على ذلك دليلان : الأول أن الحركة موجودة فى بعض الأجرام ، فهى اذن موجودة فى الجرم المطلق ؛ والثانى أنها موجودة بالامكان فى كل جرم ، كالكتابة موجودة بالامكان لسقراط حتى لو كانت غير موجودة فيه بالفعل ، أى أنها موجودة فى جوهر الانسان ، لأنها موجودة فى آخر من الناس .

ولو قال قائل ان جرم الكل كان ساكنا أولا ثم تحرك ، فهذا « ظن كاذب اضطرارا » (ص ٩٦) ، لأن أحد أنواع الحركة الكون والفساد ، ولما كان الجرم متكونا ، فلابد أن يكون متحركا . ولم تنشأ الحركة عن عدم بل عن وجود . « فان كانت

حركة كان جرم اضطرارا ، وان كان جرم كانت حركة اضطرارا » وهكذا تثبت القضية التى وضعت أولا ، وهى أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا .

وبرهان آخر على تناهى الزمان لوجوده فى الجرم يقوم على فكرة التركيب . ذلك أن الجرم جوهر طويل عريض عميق ، أى ذو أبعاد ثلاثة . فهو مركب من الجوهر ومن الطول والعرض والعمق . ولما كان التركيب تبدلا ، والتبدل حركة ، فالجـرم والحركة لم يسبق بعضها بعضا . « وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ، والتبدل مدة عادة مدة المتبدل .. والزمان مدة تعدها الحركة ، فالجـرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا » (ص ٩٨) .

أما الطريق الثانى الذى يبرهن به على تناهى الزمان ، فيجرى كما يأتى :

الزمان كمية متصلة ، وهو عبارة من الناحية الرياضية عن متسلسلة متصلة ، تتكون من مجموع « الآن » ، الذى هو « نهاية الزمان الماضى الأخيرة ، ونهاية الزمان الآتى الأول » .

الواقع أن هذا التصور يحيلنا على المسافة ، فيفترض أن الماضى مسافة ممتدة لها طرفان ، بداية ونهاية . وكذلك المستقبل له طرفان ، بداية ونهاية . ولكن هاتين المسافتين ملتحمتان ومتصلتان عند « الآن » الذى هو نقطة التقاء النهاية الأخيرة للزمان الماضى بالنهاية الأولى للزمان المستقبل . وكلما تقدمت الحركة داخل

الزمان ، تحركت النهاية الأخيرة للمسافة الأولى وأصبحت عند التقائها بالطرف الأول للزمان الآتى هى « الآن » .

بمعنى آخر يمكن أن نتصور الزمان متسلسلة تتكون من مجموع « الآنات » المتعاقبة . ولو أن الكندى فعل ذلك لكانت متسلسلة الزمان عنده قائمة على الترتيب لا على المسافة ، ثم على انقسام المسافة ، كما فعل فى المكان . وقد فعل ذلك فى المكان ليتجنب القول باللانهاية . ولذلك فهو يثبت بعد قسمة الزمان الى مسافتين يفصلهما « الآن » ، أن كلا من الماضى والمستقبل محدود .

والحجة عنده تعتمد على أن الماضى له طرف أخير هو الآن ، وهو نقطة التقائه بالمستقبل . وأن المستقبل له طرف أول هو الآن ، الذى هو نقطة التقائه بالماضى .

ولنأخذ الماضى على أنه مسافة لها طرف أخير ، فهل يمكن أن تمضى فى امتدادها موغلة فى الماضى الى ما لا نهاية له ، أم لها نهاية تبدأ منها ؟

الجواب عن ذلك أن هذه المسافة محدودة بالضرورة ، لأنها تقبل الانقسام . وما دامت تقبل الانقسام ، فان الجزء الأصغر منها « يعدُّ » كل المسافة أو يَعدُّ بعضها ، طبقا للبديهية السادسة المذكورة سابقا . والنتيجة أنه : « ليس الزمان متقبلا من لا نهاية بل من نهاية اضطرارا » (ص ٩٩) .

وكذلك الحال بالنسبة للمستقبل ، طبقا للبديهية الخامسة

القائلة بأن كل جرمين متناهى العظم اذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم . وفى ذلك . يقول الكندى :

« وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ؛ لأنه ان كان الزمان الماضى الى زمن محدود ممتنعا أن يكون بلا نهاية — كما قدمنا — والأزمنة متتالية زمانا بعد زمان ، فانه كلما زيد على الزمان المتناهى المحدود زمان ، كانت جملة المحدود المزيد عليه محدودا » (ص ٩٩) .

أطلقنا على الماضى أنه مسافة ، وكذلك المستقبل ، تبعا لاصطلاح الرياضيين المحدثين الذين يطلقون المسافة على المكان وعلى الزمان . ولكن الكندى يميز بينهما ، فيقصر المسافة على المكان ، ويسمى المقدار من الزمان « مدة » لأنها تبدأ « من .. الى » . ولذلك كان الزمان عنده : « مدة تعدها الحركة » . بعبارة أخرى المدة جزء — أو فترة — من الزمان . فاذا نظرنا الى حركة جزئية فى الجرم ، رأينا أنها موجودة فى مدة من الزمان . وفى ذلك يقول :

« فان لم يكن متحرك ، فليس موجودا مدة ولا حركة . وان لم يكن حركة ولا زمان فلا شيء « من .. الى » ؛ وان لم يكن « من .. الى » ، فلا مدة ؛ وان لم يكن مدة فلا جرم .. الخ »(١).

لقد أصبح الزمان محصورا فى المدة التى يصورها على أنها :

---

(١) فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له – رسائل الكندى حـ ١ ص ١٩٦ .

« من .. الى » ، فهو اذن ذو نهايتين ، نهاية أولى ونهاية أخيرة . أو كما يقول :

« وما كان محصورا فى المتناهى ، فهو متناهى بتناهى حاصره. فان محمولات الجرم التى لا قوام لها الا به ، والمحصورة فيه ، متناهية بتناهى الجرم » .

الموسيقى

قد تجد فى تاريخ الفكر الاسلامى مَن سبق الكندى الى وضع بعض العلوم التى أسهم فيلسوف العرب فيها ، مثـل علم الحســاب أو الهندسة أو الفلك أو الكيمياء أو الطب ، ولكن الكندى كان على التحقيق أول من وضع قواعد علم الموسيقى ، فشق الطريق أمام الفارابى ثم ابن سينا ، وهما اللذان تطورا بهذا العلم ، وهذباه ، حتى انتهى عند الشيخ الرئيس الى أن يصبح علما بمعنى الكلمة .

ليس معنى ذلك أن الكندى ابتدع هذا العلم ابتداعا ، فقد كان له تاريخ طويل منذ قدماء المصريين واليونانيين والفرس ، وألف فيه الفيثاغوريون كتبا ، ووضعوا له أصولاً نظرية ، ونقلت كتبهم كما نقلت كتب الاسكندرانيين الى العربية . ولكنه تلقى هذا التراث اليونانى ، وطبقه على الموسيقى العربية بما يتلاءم مع الذوق العربى فى الغناء ، ويتفق مع المأثور فى تقاليدهم من ألحان وما كانوا يستخدمونه من آلات ، وما بلغته الثقافة الفنية فى صدر الدولة العباسية .

والموسيقى فطرة فى النفس البشرية ، لا تخلو أمة من الأخذ بطرف منها . وكان البدوى فى الجاهلية شاعرا بطبعه بغير علم

ولا صناعة ، يتغنى بالرجز لبساطة تفاعيله وهو يحدو الابل ، فكان الحداء أصل الغناء العربى ، وظهر منه النَّصْب أحب الأنواع للشعب ، وأكثره ملاءمة للغناء المرتجل . واصطنع العرب الذين كانوا يقطنون الحضر كاليمنيين فى الجنوب والغساسنة فى الشام والمناذرة فى العراق شيئا من الموسيقى أرقى من موسيقى البدو ، واتخذوا من آلات العزف العود والطنبور والمعزف والمزمار ، ومن آلات ضبط الوزن الطبول والدفوف والصنوج . وكان الأعشى يسمى « صناجة » العرب ، كما كانت الخنساء تنشد مراثيها بمصاحبة الموسيقى . واستقدم العرب فى جاهليتهم القيان من بلاد العجم والروم ومصر بآلاتهن الموسيقية .

استمرت الموسيقى العربية فى الاسلام مصاحبة للشعر ، تعزف بما يتفق مع المناسبات ، كالأعياد والأعراس والحروب ، فكان منها النصب غناء الركبان ، والهزج الذى يثير القلوب . واشتهر فى عصر الخلفاء الراشدين « طُوَيْس » الذى قيل انه أول من غنى بالعربية غناء يخضع للايقاع ، تعلمه من أسرى الفرس . وكان ينقر بالدف الذى يسمى بالمربع . كما كانت عزة الميلاء سيدة مَنْ غنى من النساء على الطريقة القديمة المأثورة فى الجاهلية .

ومع اتساع رقعة الاسلام واستقرارها فى الدولة الأموية تأثر المسلمون بالحضارتين الفارسية والبيزنطية ، وتأثرت الموسيقى بما كان موجودا عند الفرس والروم ، وأخذت تتطور شيئا فشيئا متجهة الى الانفصال عن الغناء ، فتضبط لها الأصول ، ويكشف

فيها عن القوانين . يقول أبو الفرج فى أغانيه : ان ابن سريج رحل الى الشام ، وأخذ ألحان الروم البربطية والأسطوخسية (١) ، وانقلب الى فارس فأخذ بها غناء كثيرا ، وتعلم الضرب ، ثم قدم الى الحجاز وقد أخذ محاسن تلك النغم ، وألقى منها ما استقبحه من النبرات ، والنغم التى هى موجودة فى نغم غناء الفرس والروم خارجة عن غناء العرب . وغنّى على هذا المذهب ، فكان أول من أثبت ذلك ، ولحنه ، وتبعه الناس فى ذلك .

تأثرت الموسيقى فى العصر الأموى بموسيقى الفرس بخاصة ، يتضح ذلك من المصطلحات التى تسربت الى هذه الصناعة ، مثل البربط وهو العود ؛ والدستان موضع الأصابع فى العود والطنبور ، والزير والبم الوتران الأول والرابع فى العود ، وبقى اسم الوترين المتوسطين : المثنى والمثلث عربيين . وكانت الايقاعات فى عهد الخلفاء الراشدين أربعة : الثقيل الأول ، والثقيل الثانى ، وخفيف الثقيل ، والهزج ؛ فابتكر ابن محرز المغنى ايقاعين آخرين هما الرمل ، والرمل الطنبورى .

ويعد يونس الكاتب الذى كان موسيقيا ومغنيا وشاعرا عاش طوال حياته فى الدولة الأموية ، أول من دون الغناء ، وله فى ذلك كتابان ، كتاب النغم وكتاب القيان ، يستفاد من تأمل عنوان كل

---

(١) البربط هو العود ، والاسطوخوسية أى الأصولية وكانت عندهم ثمانية ألحان • وقد كتب العرب الاسطخس التى هى لفظة يونانية تارة بالخاء وتارة بالقاف ، فقالوا الأسطقس ، وهو الأشهر .

منهما أنهما أقرب الى حكاية أخبار المغنين منه الى الكلام عن الأصول النظرية لهذا الفن .

فلما ظهرت الدولة العباسية ، وأنشئت بغداد ، وتدفقت عليها الأموال ، ورعى خلفاؤها حرية العلم والفن والثقافة والدين الى أقصى حد ، صحب ذلك كله ارتقاء الموسيقى . شجع على ذلك بعض الخلفاء : فقد كان المهدى مغرما بالموسيقى ، ومن أحسن الناس صوتا ، وازدحم بلاطه بالموسيقى . وظهر فى خلافة الرشيد ابراهيم الموصلى ، وابن جامع ، وزلزل ؛ ثم صـدح اسحاق الموصلى ، ومخارق ، وعلوية ، ومحمد بن الحارث فى أرجاء البلاط المأمونى .

وظهرت تآليف موسيقية كثيرة منذ خلافة الرشيد ، أغزرها تلك التى وضعها اسحاق الموصلى والتى بلغت تسعة عشر كتابا معظمهما فى أخبار المغنين ، ويدافع فى بعضها عن طريقته فى الغناء . وكان اسحاق مقربا الى المعتصم نديما له ، وقد أسس مدرسة فى بغداد لتعليم الموسيقى والغناء . يقول أبو الفرج الأصفهانى انه صحح أجناس الغناء وطرائقه ، وميزه تمييزا لم يقدر عليه أحد قبله .

فى هذا الجو الفنى المعبق بعبير الغناء والموسيقى ، المملوء بالمناقشات الحامية حول محاسن الألحان ونقـدها وتقديرها ، والمنازعات الشديدة حول تمسك بقديم عربى مأثور ومحافظة عليه واتباع له ، أو تحرر وتجديد وأخذ بموسـيقات الفرس والروم ، وبخاصة بعد ترجمة كتب اليونانيين فى الموسيقى ، ظهر

أبو يوسف يعقوب الكندى يفصل علميا فى الاختلافات ، ويشد أزر الروح العربية ، ويضع للمغنين والموسيقين الأصول النظرية التى تبنى عليها أنواع الغناء والألحان الموسيقية ، بما يكفل لها أن تكون سبيلا واضحا مضبوطا للمتعلمين .

بذلك كان الكندى صاحب أول مدرسة للموسيقى فى الاسلام ، كما كان اسحاق الموصلى صاحب أول مدرسة للغناء . وتطورت مدرسة الكندى على يد الفارابى الذى ألف كتاب الموسيقى الكبير وضع فيه أسس التعاليم الصوتية حتى لقد قيل انه سمى المعلم الثانى لأنه أول من وضع تلك التعاليم ، كما سمى أرسطو المعلم الأول لأنه أول من وضع المنطق . وبلغت المدرسة ذروتها عند الشيخ الرئيس الذى فصل فى كتابه « جوامع علم الموسيقى » فصلا تاما بين الموسيقى كعلم وبينها كفن وصنعة . ولكن كتب الكندى بقيت النبراس الذى استضاء به كل مَن جاء بعده من الفلاسفة . وقد ذكرنا أسماء هذه الكتب عند ذكر مصنفاته ، ونذكر الآن ما طبع منها ، وهى :

١ — فى خبر صناعة التأليف [1] .

٢ — كتاب المصوتات الوترية .

٣ — فى أجزاء خبرية فى الموسيقى [2] .

---

(١) نشرها الدكتور محمود أحمد الحفنى مع الدكتور روبرت لخمان فى ليبزج ١٩٣١ ، مع ترجمتها الى الألمانية .

(٢) نشرها الدكتور محمود أحمد الحفنى ـ القاهرة ـ ١٩٥٩ ، فى سلسلة تراثنا الموسيقى .

٤ — فى تأليف النغم وصنعة العود .
٥ — الرسالة الكبرى فى التأليف [١] .

ولقد يسر العثور على هذه المخطوطات ونشرها الكشف عن مدى مساهمة فيلسوف العرب فى التقدم بعلم الموسيقى ، على الرغم من ضياع بعض ورقات من المخطوطات التى بقيت ، وفقدان بقية رسائله الموسيقية .

* * *

كان الكندى خاضعا فى تآليفه الموسيقية — كما رأينا عند الكلام عن مصنفاته — لفائدة المتعلمين ، وتسهيل تحصيلهم العلم الذى يكتب فيه لهم . فاذا كان هذا العلم صنعة كالموسيقى ، الغاية منها خدمة المغنين ، فلا غرابة أن يمزج العلم بالفن ، وأن يفسح للصنعة التكنولوجية مجالا فى هذه التآليف . ولهذا السبب أطال فى وصف الآلة التى يعزف الموسيقار أو المغنى عليها ، وهى العود ، من حيث تركيبها وهيئتها ، ووضع الأوتار والدساتين عليها ، وكيفية انتقال الأصابع بالعفق والضرب .

وعلى الرغم من أنه بذل أقصى جهده فى الوصف النظرى ،

---

(١) نشر الرسائل الخمس الاستاذ زكريا يوسف في كتاب بعنوان « مؤلفات الكندى الموسيقية » بغداد ١٩٦٢ . كما نشر كذلك بحثا صغير بعنوان « موسيقى الكندى » بغداد ١٩٦٢ — وانظر فارمر : تاريخ الموسيقى العربية ترجمة الدكتور حسين نصار ، القاهرة ١٩٥٦ . وجوامع علم الموسيقى لابن سينا ، تحقيق زكريا يوسف ومراجعة الدكتور الحفنى والدكتور احمد فؤاد الأهوانى — القاهرة ١٩٥٦ .

الا أنه اعترف أن التجربة والمشاهدة والممارسة أنفع للمتعلمين . قال فى خاتمة « الرسالة الكبرى فى التأليف » ما نصه : « وأيضا فان هذه الفنون — أعنى فنون التعليم — موجودة عند أهل هذه الصناعة . وآخذها عنهم ، وتعلمها نظرا ، وانتقالها ، أسرع وأقرب الى الفهم منها من الكتاب » .

ويقول فى استهلال رسالته : « فى أجزاء خبرية فى الموسيقى » ، « .. سألت ايضاح أصناف الايقاعات وكميتها ، وكيفية ترتيبها وأزمانها ، وكيفية استعمال الموسيقى لها فى الزمن المحتاج اليها فيه — اذ كان أهل العصر من أهل هذه الصناعة الأغلب عليهم لزوم العادة لطلب موافقة مَنْ حضرهم عند استعمالهم من اليونانيين من استعمالها على حسب الترتيب الأوجب فيها . فرأيت اجابتك الى ذلك .. » (ص ٩٥) (١) . ويتضح من هذا النص :

أولا : أن الكندى يحمل لواء القومية العربية فى وجه التيارات الأجنبية ، وبخاصة التأثير اليونانى . فنحن نعرف أن مؤلفات أرستكسينوس وأقليدس وبطليموس ونيقوماخوس الموسيقية قد ترجمت فى عصر الكندى ، ولكنه يعلن فى غير مواربة أنه ينبغى السير بترتيب موسيقى يخالفها .

وقد ذكر فى آخر رسالته الكبرى ما يؤيد ذلك ، ويدل على معرفته بمذاهب الأمم الأخرى فى الموسيقى ، وأنه يلتزم القوانين العربية ، فهو يقول : « والتعليم فنون كثيرة ، أعنى عربى ،

---

(١) نحيل فى الصفحات على كتاب مؤلفات الكندى الموسيقية نشر زكريا يوسف .

وفارسى ، ورومى ، وغير ذلك ، مما لو أثبتناه لطال به الكلام .. » (ص ١٤٢) .

ثانيا : أنه يسلك طريقا آخر خلاف « العادة الجارية » التى يومىء بها الى تعلم الصنعة ، أخذا عن أربابها بلزومهم ، واكتسابها منهم سماعا ونظرا . ذلك الطريق هو الطريق العلمى القائم على التعليل واستخلاص الأصول النظرية .

ولذلك جاء فى ديباجة كتاب « المصوتات الوترية » أنه يريد ايضاح « العلة » فى المصوتات المطربة ، وكمية أوتارها التى تشد عليها ، وكيفية ترتيبها ، وأصناف الايقاعات ، وأزمان النقرات . ثم يقول بعد ذلك : « واذ كان عامة أهل دهرنا — من مستعملى هذه الصناعة الموسيقية — الأغلب عليهم لزوم عادة جارية ، قصد اصابة موافقة من يحضرهم لتصويتها ، عن غير علم من الفريقين « بالسبب والعلة » التى من أجلها صنعت تلك المصوتة بتلك الصورة .. » .

* * *

تنفرد كل آلة موسيقية مصوتة بخاصية فى الطرب عند سماعها فى أمة ، وتختلف عما تستعمله أمة أخرى . « فان الفارسى لا يطرب بالأرغين والناقوس ، والهندى والرومى لا يطرب بالطنبور الخراسانى » (ص ٧٢) . ويرد الكندى هذا الخلاف فى استعمال الآلات المصوتة — أى التى تخرج الأصوات سواء بالنقر أم النفخ أم العزف على الأوتار — الى طبيعة البيئة التى تؤثر فى صور الآلات ، كما تخير صور أهل تلك البلاد وأخلاقهم وعاداتهم

ولغاتهم . ففى الهنـــد يستعملون آلة ذات وتر واحـــد تسمى « كنكة » . وأهل خراسان ونواحيها ، لما كانوا من الاثنينية ويعتقدون أن العالم وما فيه لا ينفك عن اثنين : ليل ونهار ، وحركة وسكون ، وفرح وحزن ، وغير ذلك ، فقد صنعوا آلة وعلقوا عليها وترين ، وشدوا سبعة دساتين أو أكثر لتنتقل عليها أصابع اليد . والروم الذين يعتقدون بثلاثة مبادىء ، فقـــد صنعوا آلة وشدوا عليها ثلاثة أوتار وثلاثة دساتين . أما الروم الذين اعتقدوا فى العناصر الأربعة ، فقد شدوا على العود أربعة أوتار ؛ وهى الآلة الأكثر استعمالا عند الخاصة والعامة ، قيل انها من صنعة اليونانيين ، ويدعيها البابليون (١) .

هذه الجولة فى أنحاء العالم المعروف فى ذلك الزمان ، والتى يصف فيها الكندى أنواع الآلات المستعملة ، والصلة فى كونها على تلك الهيئة ، لأنها تصـــور طبائع البلاد وفلسفتها وثقافتها الدينية ومعتقداتها ، ثم العودة بعد ذلك الى الآلة التى آثرها العرب ، انما يدل على أن الكندى على الرغم من معرفته بالموسيقى اليونانية كما ترجمت عن كتبهم لم يكن مجرد ناقل ، بل كان مفكرا أصيلا ، وضع أصول الموسيقى العربية بما يتفق مع ما هو جار عليه العمل بالفعل .

ولقد كان الكندى أسبق من الفارابى فى وصف « العود » ،

---

(١) انظر كتـــاب المصوتات الوترية من ص ٧٢ الى ٨٠ ، حيث يحكى الكندى فى اطناب مذاهب كل أمة وأثر ذلك فى الآلة المصوتة التى تستخدم .

ثم توسع المعلم الثانى بعد ذلك مهتديا بما ذكره فيلسوف العرب . ولكن لما كانت كتب الكندى قد عبثت بها يد الضياع ، فقد اشتهر كتاب الفارابى ، وبخاصة لأنه عنى بترتيبه واشباع القول فى البحوث الموسيقية . فلما كشف عن مخطوطات الكندى أمكن معرفة فضله وسبقه ، ان فى النظرية الموسيقية أو فى وصف آلة العود .

ومن طريف ما يذكره الكندى أن العود كان جسما مستديرا مخروطا شُقّ بنصفين فخرج منه عودان ، حتى يكون مشاكلا للنصف المرئى من الفلك .

أما من جهة صنعته فيجب أن يكون فى غاية ما يمكن من الرقة ، ولا يكون فيه سواء من ظهره أو بطنه موضع أرق أو أثخن من موضع ، « فان اختلاف أجزائه فى الرقة والثخن مما يختله عند استواء الأوتار والنغم » (ص ١٢٣) .

وأوتار العود أربعة ، وهى من الغلظ الى الحدة : البمّ ، والمَثْلث ، والمثنى ، والزير . وتسمى اليوم : عشيران ، دوكاه ، نوى ، كردان .

البم وتر من أمعاء رقيق متساوى الأجزاء ، ليس فيه موضع أغلظ ولا أرق من موضع ، ثم يطوى حتى يصير أربع طبقات ، ويفتل فتلا جيدا .

المثلث من أمعاء كذلك — مثل البم — ولكنه ثلاث طبقات .

المثنى يصنع من الابريسم — أى الحرير — وهو من طبقتين يفتلان جيدا ، وقياسه قياس المعى فى الغلظ والرقة .

والزير طبقة واحدة من الحرير .

تلك كانت الأوتار ومن أى شيء تصنع ، فتكون على هـذه النسبة من الغلظ الى الحدة : $\frac{٤}{٣}$ ، $\frac{٣}{٢}$ ، $\frac{٢}{١}$.

وثمة سببان يذكرهما الكندى لصناعة الوترين الغليظين من المعى ، والحادين من الحرير : الأول أن نغم المثنى والزير أرق فتحتاج الى صفاء طنين الابريسم ؛ والثانى أن الحرير يتحمل الشد أكثر من المعى (ص ١٢٥) .

أما فى القرن الرابع فقد كانت الأوتار الأربعة تصنع كلها من الحرير بمعدل ٦٤ خيطا للبم ، ٤٨ للمثلث ، ٣٦ للمثنى ، ٢٧ للزير ؛ فتكون نسبة غلظ كل وتر الى الذى يليه كنسبة $\frac{٤}{٣}$ (١) .

وكان العود الذى يستعمل آنذاك أصغر حجما ، ويبلغ ثلاثة أرباع العود الحالى ؛ والدليل على ذلك ما ذكره الكندى من أن طول الوتر يبلغ ثلاثين اصبعا أى ٤٥ سم تقريبا (٢) .

وكان العود يتركب بالفعل من أربعة أوتار ، ولكن الكندى أضاف اليه نظريا وترا خامسا ، هو الزير الثانى . ويختص كل وتر بستة أصوات أولها مطلق الوتر ، وتستخرج الأصوات الباقية بالعفق بواسطة الأصابع على هذا الترتيب : السبابة ، والوسطى ، والبنصر ، والخنصر . ونغمة الخنصر فى كل وتر تكون على بعد ذى الأربع من مطلقه ، وهى نفس نغمة مطلق الوتر الذى يليه .

---

(١) زكريا يوسف ، موسيقى الكندى ، ص ١٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٩ ــ مؤلفات الكندى الموسيقية ص ١٣٥ .

وتتكرر النغمات فى الجمع الثانى (أى الأوكتاف الثانى) على نفس ترتيب الجمع الأول وبمسمياته [1] .

* * *

يحدثنا الكندى عن « تسوية » العود ، يقصد بذلك شد الأوتار وضبط نغماتها ، وهو المعروف الآن عند أرباب الصنعة بقولهم « تصليح » . وتبدأ التسوية بأغلظ الأوتار ، وهو البم ، ويشد ملواه حتى يطابق النغمة الغليظة الخارجة من أصل الحنجرة ؛ فيكون ذلك مطلق البم . وسننقل الفقرة بتمامها لنبين كيف يصور الكندى بالعبارة طريقة التسوية ؛ يقول :

« فجعل البم أربع طبقات لأنه أساس لأوائل النغم ، وهى النغم الغليظة الخارجة من أوسع موضع فى الحنجرة — وهى أصل قصبة الرئة — ولذلك يجب اذا علق البم فى موضعه الذى هو أعلى مواضع الأوتار ، أن يشد ملواه ، ويترنم بهذه النغمة — أعنى أول نغمة فى أصل الحنجرة ، ويحرك البم بابهام اليد اليمنى ، فاذا استوى مع تلك النغمة ، فأوقفه على ذلك الشد ، فانها مرتبته فى التسوية » (ص ١٢٤) .

ولتسوية المثلث يوضع الخنصر على أول دساتين البم ، « فاذا علق المثلث ، وكان الخنصر على البم ، ثم حركا جميعا باصبعى اليد اليمنى — السبابة والابهام — حركة واحدة معا فى

---

(١) دكتور الحفنى ، رسالة الكندى فى أجزاء خبرية فى الموسيقى ، ص ٦ .

الوترين جميعا ، فان كانت نغمتهما واحدة ، فقد استوى المثلث » (ص ١٢٥) . ثم يفعل مثل ذلك بالمثنى والزير .

* * *

يقــول الكندى : « النغم ســبع ، لا زيادة ولا نقصان »

هذه النغم هى : (١) مطاق البم (٢) سبابة البم (٣) وسطى البم أو بنصره (٤) خنصر البم وهى مثل مطلق المثلث (٥) سبابة المثلث (٦) وسطى المثلث أو بنصره (٧) خنصر المثلث وهى مثل مطلق المثنى . « وهذه النغم السبع التى ذكرناها (هى) الأصول الكبار التامة . أما نغم المثنى والزير ، فانها أيضا سبع ، مكافئة للسبع التى ذكرناها ، تقوم مقامها وتجرى مجراها ؛ وانما الفرق بينها فى الرقة والغلظ والخفة والثقل » .

التسوية العظمى للعود

		مطلق الوتر	[دستان المجنب]	دستان السبابة	دستان الوسطى	دستان البنصر	دستان الخنصر	طرف الدساتين
		لا	سى بمول	سى	دو	دو دييز	(ر)	
البم	٤/٣	ا رى	ب مى بمول	ج مى	د فا	هـ فا دييز	و صول	
المثلث	٤/٣	و صول	ز لابمول	ح لا	ط سى بمول	ى سى	يا دو١	
المثنى	٤/٣	ك دو١	ل دو دييز١	آ رى١	ب مى بمول١	ج مى١	د فا١	
الزير	٤/٣	د فا١	هـ فا دييز١	و صول١	ز لابمول١	ح لا١	طـ سى بمول١	
الزير الثانى		ط	ى	ك	ل	آ	ب	ج

ويطلق الكندى على النغمات التى تشتمل على السلم الحروف الأبجدية من ا الى ل . والشكل السابق يبين أسماء الأوتار ، وتوزيع النغمات عليها — مصورة على العود — مع موازنتها بالنغمات الحديثة من لا الى صول .

* * *

السلم الموسيقى عند الكندى ، وهو سلم الموسيقى العربية المستعملة حتى اليوم ، يشتمل على اثنتى عشرة نغمة . وهو سلم مُلَوَّن — أى كروماتى بالاصطلاح الحديث — ويوجد بين كل نغمة وأخرى بُعْد معين . وسبق أن ذكرنا أن الكندى يرمز لكل نغمة بحرف من الحروف الأبجدية ، كما هو واضح من الشكل السابق .

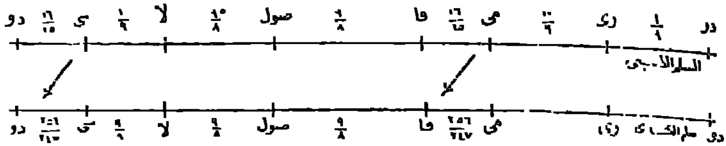
هذا البُعْد قد يكون طنينيا ، وقد يكون نصف طنينى ، وقد يكون بقية أو فضلة .

البُعْد الطنينى بُعْد كبير — tone — بين نغمتين متجاورتين ، كما يكون بين دو — رى .

البُعْد نصف الطنينى — semitone — بُعد صغير بين نغمتين متجاورتين ، كالذى يكون بين سى — دو .

بعد البقية أو الفضلة — Limma - ويسمى نصف البعد الفيثاغورى ، وهو أقل من نصف طنينى بمقدار كوما .

وقد وضح الأستاذ زكريا يوسف الفرق بين السلم الطبيعى — diatonic — وبين سلم الكندى على النحو التالى :



والفرق بين السلم الطبيعى وبين سلم الكندى من حيث البناء فرق ضئيل ، هو أن البُعْد الكائن بين النغمتين مى — فا أصغر من مثيله فى السلم الطبيعى بمقدار كوما [١] (أى $\frac{١٦}{١٥}$ — $\frac{٢٥٦}{٢٤٣}$) .

ويلاحظ الدكتـــور الحفنى أن « نسب أبعاد الاثنتى عشرة نغمة المشتمل عليها الديوان (الأوكتاف) العربى القديم ، على نحو ما يصفه الكندى ، متفقة تمام الاتفاق مع نسب أبعاد سلم فيثاغورس » [٢] .

والأوكتاف فى اصطلاح الكندى هو بُعْد الطبقة ، وكان يسمى قديما أيضا بُعْد الجواب ، أو الديوان . ويسمى بُعْد الذى بالكل .

يقول فى أول رسالة : « خبر صناعة التأليف » ، : « فاذن بُعْد (و) التى هو مطلق المثلث من (ا) التى هى أول دساتين المثنى ، هو البعد الذى بالخمسة ، ومن الذى بالخمسة والذى بالأربعة ركب الذى بالكل . فان بعد (ا) من البم ، من (ا) مِنَ المثنى هو الذى بالكل » .

(١) مؤلفات الكندى الموسيقية ص ١١ ، ١٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٧ .

فاذا نظرنا الى الجدول السابق الذى أوضحنا فيه الأوتار والدساتين رأينا أن : بعد الذى بالخمسة ، وهو من و الى ا = من رى الى لا .

وأن بعد الذى بالأربعة ، وهو من ا الى و = من لا الى رى .

فاذن بعد الذى بالكل هو :

من ا الى ا = من لا الى لا .

وهو الأوكتاف أو الطبقة ، أو الجواب ، أو الديوان .

ويساوى بُعْدين هما : بعد الذى بالأربعة ، والذى بالخمسة .

فالذى بالأربعة عبارة عن طنينين وفضلة ، أى : لا — سى (طنينى) + سى — دو (فضلة) + دو — رى (طنينى) (انظر الشكل التوضيحى لسلم الكندى) .

والذى بالخمسة عبارة عن ثلاثة طنينات وفضلة ، أى رى — مى (طنينى) + مى — فا (فضلة) + فا — صول (طنينى) + صول — لا (طنينى) .

ومن هذا يتبين لماذا احتاج الكندى الى اضافة وتر خامس من الناحية النظرية حتى يكمل الذى بالكل مرتين . وهو يسمى الذى بالكل مرتين : « الجمع الأعظم » ، ومنه جمع متصل ، وجمع منفصل .

بعد أن فرغ الكندى من الكلام عن النغم والأبعاد ، أخـذ يشرح الانتقالات ، واشترط فيها التأليف ، قال « ان الاستحالة الصـوتية انتقال من نغمة أو بُعْد الى بُعْد : أو جنس الى

جنس ، أو جمع الى جمع ، أو طنين الى طنين [1] . ولكى تكمل صناعة التأليف الصوتى ، بأن تكون مسموعات الأصوات مؤتلفة ، مستحسنة فى السمع ، مؤثرة ولا مستكرهة ، فاذن يجب أن تكون هذه الاستحالات التى وصفنا مؤتلفة أعنى أن ننتقل من نغمة الى نغمة متآلفة .

ونحن نذكر أن « التأليف » هو المصطلح الذى وضعه الكندى للفظة الموسيقى .

فالموسيقى هى تآلف النغم . ويرتد هذا التأليف الى نسبة عددية . ومن هنا نستطيع أن نفهم تعريفه للموسيقى بأنها :

« أما تكميل الموسيقارية فهى : موضع التأليف فى قول عددى متناسب نقى من الأعراض المفسدة للقول العددى ، وبأزمان متساوية الأركان متشابهة النسب التى من عادة الناس أن يسموها ايقاعا » (ص ٦٤) .

فهو يقسم الموسيقى الى بابين كبيرين : الألحان والايقاع .

وقبل أن ننتقل الى الحديث عن ايقاعات الكندى ، نختم الكلام عن الألحان بأنواع البناء اللحنى الستة ، وهى المتتالى واللامتتالى .

فالمتتالى منه صاعد ومنه هابط .

واللامتتالى منه لولبى ومنه الضفير .

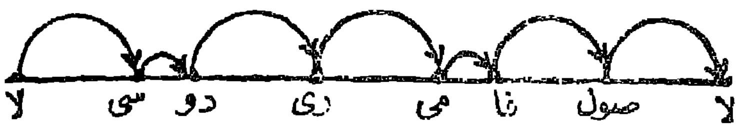
---

(١) الطنين هنا بمعنى الطبقة .

واللولبى منه داخل ومنه خارج ، والضفير منه منفصل ومنه مشتبك .

« أما المتتالى : فالابتداء من نغمة ثم الزيادة فى الحدة أو الثقل على استقامة » ص (٦١) . ويمكن توضيحه بالشكل الآتى[1] .

المتتـالى



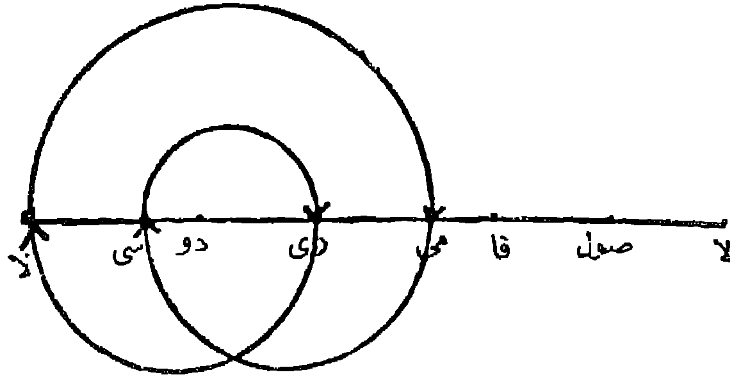
وهذا هو المتتالى الصاعد ؛ أما الهابط فيكون سير اللحن فيه بالعكس ، أى أنه يكون الابتداء من النغمة الحادة والنزول الى الثقيلة .

« أما اللولبى فان يبتدأ بنغمة ، ثم يثنى بنهاية البعد ، ثم يثلث بالتى تلى النغمة المبتدأة ، ثم يربع بالتى تلى النغمة الأخيرة حتى ينتهى الى نهاية نغم الجمع ، ثم يكون الانصراف من التى انتهى اليها الى المبتدأة . وهذا يسمى اللولبى الداخل » (ص ٦١) .

---

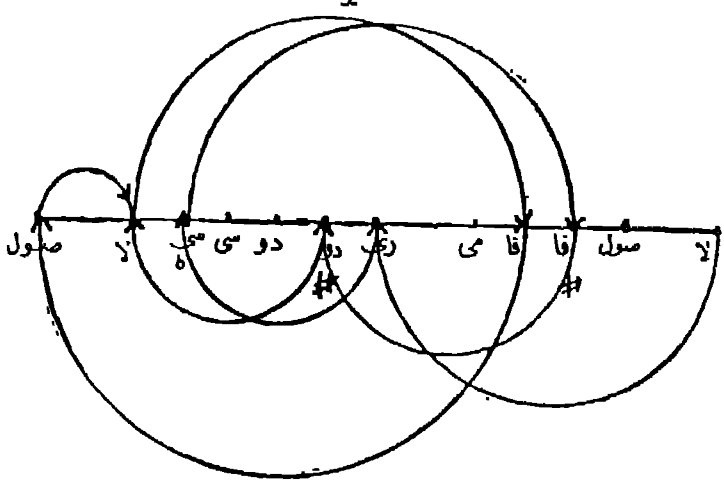
(١) الشكل التوضيحى عن الاستاذ زكريا يوسف فى كتابه موسيقى الكندى ص ١٥ ، وكذلك الأشكال التالية .

اللولبى



وأما المسمى الضفير : فهو المبتدأ من نغمة ثم ينتقل منها الى أخرى ، ثم ينتقل منها الى دور الأولى ، ثم ينتقل الى خلف نهايته ، ثم كذلك حتى يؤتى على نغم الجمع ، ثم تكون النقلة من آخره الى مبتداه مؤتلفة .

الضفير



ايقاعات الكندى :

ذكرنا من قبل أن الايقاعات فى عصر الخلفاء الراشدين كانت أربعة : الثقيل الأول ، والثانى ، وخفيف الثقيل والهزج ، ثم أضيف اليها فيما بعد ايقاعان من الرمل ، حتى اذا كنا فى العصر العباسى بلغت الايقاعات ثمانية ، يقول الكندى :

« ايقاعات النقر ثمانية — وهى التى تَلَقّب بالغناء — : ثقيل أول ، وثقيل ثان ، وماخورى ، وخفيف الثقيل ، ورمل ، وخفيف رمل ، وخفيف خفيف ؛ وهزج » .

ولم يكتف فيلسوف العرب بتسجيل هذه الثمانية ، بل كان أول مَنْ دَوّن لها النوتة الموسيقية ، حسب الطريقة القديمة ، والتى سار عليها الفارابى ثم ابن سينا ومَنْ جاء بعدهم ، فأصبح فى الاستطاعة التمييز بين كل ايقاع وآخر .

حقا الايقاع هو النسب الزمانية — كما يُعَرّفه — غير أنه لم يفصل بين الايقاع والغناء ، كما يتبين من عبارته السابقة ، وكما يتبين من شرحه للايقاع بالاضافة الى أوزان الشعر ، أى فعولن ، فاعلن .. ألخ . أما ابن سينا (١) فقد عَرّف الايقاع بأنه : « تقدير ما لزمان النقرات » ، ثم قسّمه بعد ذلك ثلاثة أصناف فان كانت النقرات منغمة كان الايقاع لحنيا ؛ وان كانت النقرات محدثة للحروف المنتظم منها كلام كان الايقاع شعريا ؛ وهو بنفسه ايقاع .

---

(١) ابن سينا ــ الشفاء ــ جوامع علم الموسيقى ص ٨١ .

ولقد مزج الكندى بين هذه الأصناف الثلاثة من الايقاع ، اللحنية والشعرية والموسيقية ، واستخلص طريقة التدوين ومعرفة النسبة الزمانية من النظر الى الايقاع الشعرى ، لأن البيت من الشعر عند العرب يشتمل على أسباب وفواصل وأوتار . « والسبب نقرة وامساك ؛ وهو حرفان متحرك وساكن ، مثل : هَلْ ، بَلْ ، قُمْ ؛ ويلزمه من الحشو فى الشعر (فَعْ) . فالدائرة (٥) علامة للمتحرك ، والخط (—) علامة للساكن .. وهذا السبب خفيف (٥ —) . والسبب الثانى يلقب بالثقيل ، مثل لَمَ ، نَمَ ، سَمَ (٥٥) .. » [١] .

على هذا النحو يمضى الكندى فيوضح الايقاعات الثمانية بهذه الطريقة من التدوين ، أى ذكر تتالى النقرات والسكون . وهذه هى الايقاعات وما يقابلها بالتدوين الحديث [٢] .

١ ـ الثقيل الاول :

« ثلاث نقرات متواليات ، ثم نقرة ساكنة ، ثم يعود الايقاع كما ابتدىء به » :
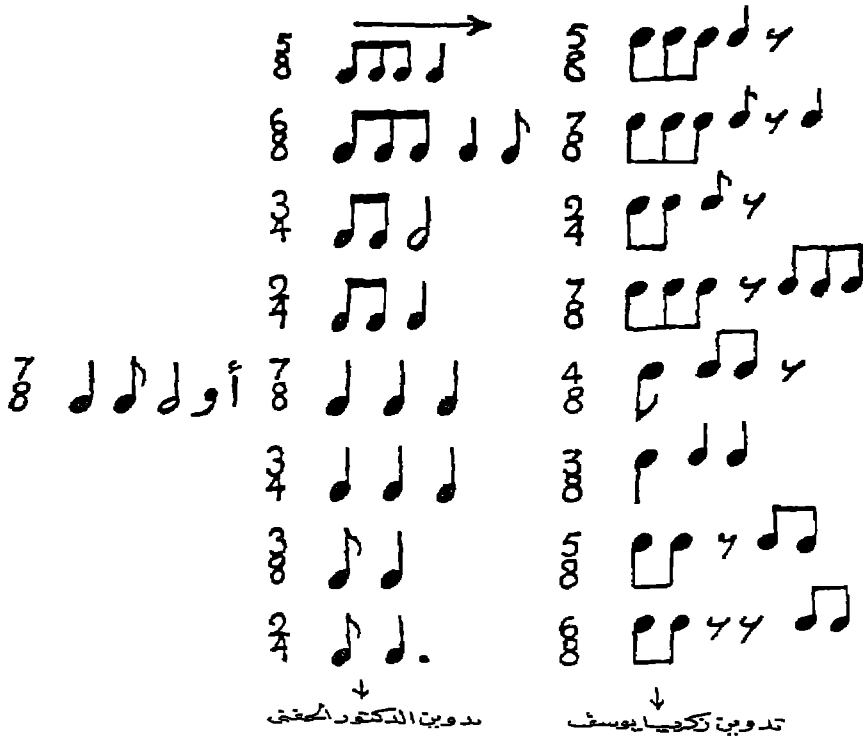
---

(١) رسالة المصوتات الوترية ص ٨١ .

(٢) شرح الايقاعات موجود فى رسالة المصوتات ص ٨٢ ، وفى رسالة أجزاء خبرية فى الموسيقى ص ٩٧ ــ أما التدوين الحديث فالذى الى اليسار منقول عن الدكتور الحفنى ص٤٢ــ٤٤ ، والذى الى اليمين عن زكريا يوسف فى كتابه موسيقى الكندى ص ٢٢ ــ ٢٣ .

الإيقاعات الثمانية بالتدوين الموسيقى

(١) التقيل الأول
(٢) الثقيل الثانى
(٣) الماخورى
(٤) خفيف الثقيل
(٥) الـــرمـــل
(٦) خفيف الرمل
(٧) خفيف الخفيف
(٨) الهـــزج



٢ ـ الثقيل الثاني :

« ثلاث نقرات ، ثم نقرة ساكنة ، ثم نقرة متحركة ، ثم يعود الايقاع كما ابتدىء » :

٣ ـ الماخوري :

« نقرتان متواليتان لا يمكن أن يكون بينهما زمان نقرة ، ونقرة منفردة ، وبين وضعه ورفعه ورفعه ووضعه زمان نقرة » :

٤ ـ خفيف الثقيل :

« ثلاث نقرات متواليات لا يمكن أن يكون بين واحدة منهن زمان نقرة ، وبين كل ثلاث نقرات وثلاث نقرات زمان نقرة » :

٥ ـ الرمل :

« نقرة منفردة ونقرتان متواليتان لا يمكن بينهما زمان نقرة ، وبين رفعه ووضعه ووضعه ورفعه زمان نقرة » :

٦ ـ خفيف الرمل :

« ثلاث نقرات متحركات ، ثم يعود الايقاع كما ابتدىء به » :

٧ ـ خفيف الخفيف :

« نقرتان متواليتان لا يمكن بينهما زمان نقرة ، وبين كل نقرتين ونقرتين زمان نقرة » :

٨ – الهزج :

« نقرتان متواليتان لا يمكن بينهما زمان نقرة وبين كل نقرتين زمان نقرتين » :

الموسيقى وأثرها فى النفس :

لاحظ القدماء منذ عهد فيثاغورس فى القرن السادس قبل الميلاد الصلة الوثيقة بين الموسيقى والنفس البشرية ، فكانوا يتخذون منها أنواعا للعلاج ، وأخرى للهو والطرب ، وثالثة للحماسة والحرب ، ورابعة للايقاع والرقص ، وهكذا . وتكلم عنها أفلاطون فى الجمهورية : وأرسطو فى كتاب الشعر ، وتكلم كل منهما على ما يحسن منها ويجب تعليمه ، وما يقبح ويجب استبعاده لسوء أثره فى النشء . وكان الشعر الغنائى بوجه خاص — كما هو معروف — ينشد بمصاحبة القيثارة على طريقة اليونانيين .

واستفاد الكندى من هذا التراث ومن المأثور عن الهند والفرس ، وطبقه على الموسيقى العربية والشعر العربى . ولقد استخدم الموسيقى فى العلاج ، كما ذكرنا حين أوردنا قصة علاجه بالموسيقى بتمامها ، مراعيا أنواعا خاصة من الضرب أيقظت المريض من غشيته .

وقد حكى فى كتاب « المصوتات الوترية » ما ذكره الفلاسفة الأقدمون فى مؤلفاتهم من تأثير الأنغام الصادرة عن الآلات الموسيقية فى الحيوان والانسان . فالدلفين والتمساح اذا سمعت

الزمر وصوت بوق تطرب وتخرج من البحر وتطفو الى المركب ؛ ويجمع الراعى الغنم بالصفير فيؤخذ باليد من غير معاناة ولا امتناع منه ؛ واذا سمعت الطواويس الأوتار نشرت أذنابها وجلت أنفسها . ومن الأصوات : « ما اذا سمعه انسان انحلت نفسه فيموت ، ومنها ما كان يشجع للقاء الأعداء والحروب ، ومنها ما كان يسر ويطرب ويقوى النفس » (ص ٧٢)

على الأساس السابق قسم الكندى الألحان ثلاثة أقسام : الطربى والاقدامى والشجوى . فالطربى يلائم اللهو والتلذذ والتنعم . والاقدامى — ويسميه أيضا الجرىء — يبعث الجرأة والنجدة والبأس والاقدام . والشجوى يناسب البكاء والحزن والنوح والرقاد . (ص ٨٢) .

وينبغى أن تكسى الأشعار المفرحة بالايقاعات من مثل الأهزاج والأرمال والخفيف . وما كان من المعانى الهزجية بمثل الثقيل الأول والثانى . وما كان من المعانى الاقدامية وشدة الحركة والتعجل بمثل الماخورى وما وازنه .

وليست كل الألحان تناسب جميع أوقات اليوم . ففى أول النهار يناسبه الايقاعات المجدية والكرامية والجودية ، مثل الثقيل الأول والثانى . وفى أوسطه وعند قوة النفس الايقاعات الاقدامية والبأسية كالماخورى . وفى أواخره عند انبساط النفس الايقاعات الطربية والسرورية وهى الأهزاج والأرمال والخفيف . وعند النوم ووضع النفس الايقاعات الشجوية وهى الثقيل الممتد .

ونحن نعرف أن العدد ٤ كان له سحر خاص عند الفيثاغوريين

أرباب الفلسفة والموسيقى ، وأن مجموع الأعداد من ١ الى ٤ وهو العشرة كان مقدسا عندهم ويحلفون به . وقد تأثر الكندى بهذه الفلسفة وعقد فصلا خاصا (١) فى مشاكلة الأوتار لأرباع الفلك ، والبروج ، والقمر ، والبدن ، والرياح ، وفصول السنة ، والشهر ، واليوم ، وأسنان العمر ، وقوى النفس المنبعثة فى الرأس ، وقواها الكائنة فى البدن ، وأفعالها الظاهرة فى الحيوان (٢) .

وانما كانت أوتار العود أربعة لتشاكل الأربعة وتناسبها . ثم ركب على العود عشر طاقات لتوجد منها الأعداد العشرة ، فجعلوا فى الزير طاقة ، وفى المثنى طاقتان ، وفى المثلث ثلاث طاقات ، وفى البم أربع . ثم « صبغوا » كل وتر ليدل على نسبته الى احدى طبائع البدن وهى : الصفراء والدم والبلغم والسوداء . فالزير يشبه بالصفراء ، والمثنى بالحمرة والدم ، والمثلث ببياض البلغم ، والبم بسواد السوداء (ص ٧٨) .

والنغم السبع تناظر الكواكب السبعة الجارية : زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر وذلك على النحو التالى :

١ — مطلق البم يناظر زحل .

---

(١) انظر رسالته فى أجزاء خبرية فى الموسيقى ، وكذلك كتاب المصوتات الوترية .

(٢) وضع الدكتور الحفنى عندما نشر رسالة أجزاء خبرية فى الموسيقى جدولا يوضح هذه الأرباع المختلفة ، نحيل القارىء عليه .

٢ — سبابة البم يناظر المشترى .
٣ — وسطى البم يناظر المريخ .
٤ — خنصر البم يناظر الشمس .
٥ — سبابة المثلث يناظر الزهرة .
٦ — وسطى المثلث يناظر عطارد .
٧ — خنصر المثلث يناظر القمر .

والبروج الاثنا عشر تناسب الأوتار الأربعة والدساتين الأربعة والملاوى الأربعة . فالحمل والسرطان والعقرب والدلو لأنهـا بروج منقلبة تناسب الملاوى التى من شأنها الالتواء والانقلاب . والثور والأسـد والعقرب والدلو لأنهـا بروج ثابتة تناسب الدساتين التى من شأنها الثبات فى مواقفها . والجوزاء والسنبلة والقوس والحوت تناسب الأوتار الأربعة ، اذ كانت النغم فيها على حالتين ، لأن كل نغمة من كل وتر لها نظيرة فى المرتبة الأخـرى من النغم .

كان الكندى متأثرا بمذاهب الصابئة والفلسفة اليـونانية والاسكندرانية التى تذهب الى وجود صلة بين العالمين العـلوى والسفلى ، عالم السماء وعالم الأرض ، وهى صلة العلة الفاعلة بالمعلول . فلما جاء الفارابى لم يعترف بهذه الصلة من جهـة الموسيقى ، وأعلن ابن سينا صراحة فى كتابه جوامع علم الموسيقى انه لن يلتفت الى محاكيات الأشكال السمائية والأخلاق النفسانية بنسب الأبعاد الموسيقية ، لأن ذلك من سنة الذين لم تتميز لهم العلوم بعضها عن بعض ، ولأن أصحابها قوم قدمت فلسفتهم

وورثوها غير ملخصة ، فاقتدى بهم المقصرون ممن أدرك الفلسفة. وأكبر الظن أن الشـيخ الرئيس يومئ بهذه الاشـارات الى فيلسوف العرب .

نكتفى بهذا القدر عن الكندى الموسيقى ، مختتمين هـذا الفصل بتعريفه للموسيقار الذى يقول فيه : « فالموسيقارى الباهر الفيلسوف يعرف ما يشاكل كل مَنْ يلتمس اطرابه من صنوف الايقاع والنغم والشعر ، مثل حاجة الطبيب الفيلسوف الى أن يعرف أحوال مَنْ يلتمس علاجه أو حفظ صحته » (ص ٧٢) .

فالكندى لا ينظر الى الموسيقى فى ذاتها ، بل يعدها وسيلة لتحقيق غاية انسانية أعلى .

الفلكى

عرف العرب علم الفلك معرفة عملية لم تتجاوز سد الحاجة الى الاهتداء بالنجوم ليلا ، والعلم بعدد السنين والشهور ، فعرفوا عددا من الكواكب الثابتة مع مواضع مطالعها ومغاربها ، ولكنهم ذهبوا فى جعلها أشكالا وصورا مذهبا يختلف عن غيرهم من الأمم الأخرى . وعرفوا كذلك منازل القمر ، وانفردوا عن سائر الشعوب فى استعمال تلك المنازل وأخذ أنوائها . ولم يتوصلوا الى تعيين السنين بحساب دقيق ، لجهلهم بعلم الهيئة ، واقتصارهم على المعرفة العملية بالنجوم .

وبعد ظهور الاسلام ، واستقرار الدولة الأموية ، ودخول الفرس والروم تحت راية الدولة الاسـلامية ، واتسـاع رقعة الاسلام ، أخذت الدولة الأموية فى أواخر عهدها بالتمدن ، فنقلت علوم الكيمياء والطب والأحكام ، وعنى الأمير خالد بن يزيد المتوفى سنة ٨٥ هجرية باخراج كتب اليونان القدماء ، فترجمت له كتب الطب والنجوم والكيمياء . وأكبر الظن أن ما نقـل له من كتب علم الفلك كان فى علم أحكام النجوم لا فى علم الهيئة .

واشتدت حركة النقل مع ظهـور الدولة العباسية ، فكان أبو جعفر المنصور يقرب المنجمين ويستشيرهم ، حتى انه وضع

أساس مدينة بغداد سنة ١٤٥ فى وقت اختاره نوبخت الفارسى ، وأن الذين هندسوا المدينة فعلوا ذلك ، كما يقول اليعقوبى فى كتاب البلدان : « بحضرة نوبخت ، وابراهيم بن محمد الفزارى ، والطبرى ، المنجمين أصحاب الحساب » .

ولما كانت الأحكام النجومية لا تبنى الا على معرفة الطالع ، وارتفاع الكواكب عن الأفق فى الوقت المفروض ، ولا يمكن اقامة الطالع وقياس الارتفاعات الا بآلات رصدية ، فقد لجأ العرب الى استخدام الاسطرلاب . كان ذلك فى زمان المنصور ، وقيل ان أول من ألف فيه كتابا ابراهيم بن حبيب بن سليمان الفزارى ، والأرجح أنه اقتبسه من كتب سريانية ويونانية .

ثم وفد على أبى جعفر المنصور سنة ١٤٥ عالم فلكى هندى كلفه الخليفة باملاء كتاب فى علم الهيئة اشتهر باسم «السندهند» ، بنى على طريقة الهنود فى عمل الأزياج ، أى الجداول الفلكية . وعلى الرغم من صعوبة الحساب على قواعد السندهند ، فقد ظل أساسا لعلماء الفلك العرب الى ابتداء خلافة المأمون . فلما انتشرت الرياضيات اليونانية ، ونقل كتاب « المجسطى » لبطليموس فى علم الفلك ، لم ينتقل العرب فجأة من الحساب القائم على النظام الهندى الى الحساب اليونانى ، بل بالتدريج ، حتى ان محمد بن موسى الخوارزمى وضع زيجه المسمى بالسندهند الصغير ، فعوّل فيه على أوساط السندهند ، ولكنه : « خالفه فى التعاديل والميل ، فجعل تعاديله على مذاهب الفرس ، وميل الشمس فيه على مذهب بطليموس .. » .

تأثر العرب فى علم الفلك بمذاهب الفرس ، كما تأثروا بطرائق الهند ، واشتهر عندهم زيج الشاه واستحسنوه . ولم يكد يطلع القرن الثالث حتى أخذ منجمو العرب يبتدعون علما جديدا للفلك ، لا هو هندى ولا فارسى ولا يونانى ، ولكنه يميل نحو الحساب اليونانى لسهولته . وكان أكثر اعتمادهم على المجسطى لبطليموس ، ويشتمل هذا الكتاب على ثلاث عشرة مقالة ، الأولى فى كروية السماء والأرض ، وثبات الأرض فى مركز العالم ، وفلك البروج . والثانية فى طول النهار ، وارتفاع القطب ، ودوائر الأفق والزوايا الناشئة من تقاطعها ، ونصف النهار ، ومعدل النهار . الثالثة فى تعيين أوقات نزول الشمس فى نقطتى الاعتدال ونقطتى الانقلاب وفى مقدار السنة الشمسية .. وهكذا الى آخر المقالات التى تفصل الكلام عن هذا العلم .

ومن الطبيعى أن يكون جهد الرواد أصعب ممن يأتون بعدهم فيجدون الطريق ممهدا . وقد عاش الكندى فى الفترة التى أخذ علم الفلك يتحول من طرائق الهند والفرس الى طريقة بطليموس . ولما رأى الفلكيون منذ زمان المأمون أن هذا العلم يحتاج الى ضبط أكثر ، وكان هذا الضبط يقتضى اعادة النظر فيما كتبه القدماء ثم تعديله ، فقد هجر القديم المأثور عن الهند وعن بطليموس ، وشرع الباحثون يتطورون بالعلم خطوة خطوة الى أن استقر علم الفلك عند المتأخرين كالبيرونى ، وهجرت مذاهب المجددين من أمثال الكندى . ولم يكن فيلسوف العرب هو الذى جدد وحده هذا العلم وطوّره ، بل شارك فى هذا التجديد

عدد من المنجمين وأصحاب الحساب المعاصرين له ، ذكرنا أسماءهم من قبل عند الكلام عن حياته ، منهم أبو معشر البلخى ، وسند ابن على ، وبنو موسى بن شاكر .

وليست بين أيدينا رسائل الكندى الفلكية لمعرفة مدى مساهمته فى وضع الأسس الجديدة لعلم الفلك العربى . ومع ذلك توجد اشارات فى كتب المتأخرين ، وبعض رسائله المترجمة الى اللاتينية ، يستفاد منها منزلة فيلسوف العرب فى علم الهيئة وأحكام النجوم . من ذلك أنه يذهب فى رسالته المسماة : « فى علل القوى المنسوبة الى الأشخاص العالية الدالة على المطر » (١) (وهى رسالة مفقودة فى أصلها العربى ، وموجودة فى ترجمتها اللاتينية ، وطبعت مرتين الأولى فى البندقية سنة ١٥٠٧ ، والثانية فى باريس سنة ١٥٤٠) الى قسمة فلك البروج أقساما متساوية ، وفى كل برج منزلتان وربع من منازل القمر ، فكان بذلك أول من اتبع هذا المنهج الذى سلكه مَنْ جاء بعده . ويحسن أن نشرح هذه المسألة بعض الشرح فنقول :

لم يتخذ العرب فى الجاهلية — كما يرجح نللينو (٢) — البروج الاثنى عشر الواقعة فى فلك الشمس الظاهر عن الأمم الأخرى ، لعدم منفعتها لهم ، وأن معنى البروج الوارد فى القرآن هو النجوم . واستخدمت منازل القمر منذ منتصف القرن الثانى

---

(١) Astrorum indices Alkindus, de pluviis, imbribus et Ventis ac aeris mutatione.

(٢) نللينو : تاريخ علم الفلك عند العرب .

بعد نقل كتب الفلك الأجنبية . ذلك أن القمـر يدور حـول الأرض ، ويميـل فلكه عن فلك البروج الى جهـة الشـمال أو الجنوب بقدر يسير يتراوح بين ٥ درجات ، ٥ درجات و ١٧ دقيقة . ويقطع القمر فلكه كله فى ٢٨ يوما (بالضبط فى ٢٧ يوما و ٧ ساعات و ٤٣ دقيقة) . وتسمى هذه الدورة دورة القمر النجومية ، أو الشهر الدورى ، لرجوع القمر عند تمامها الى نفس النجمة المتخذة أصل الحركة . ثم ان القمر يقطع كل يوم بليلته نحو ١٣ درجة من فلكه (أى ٣٦٠ درجة على ٢٨ يوما) . واختار العرب فى السماء ٢٨ مجموعا من نجوم غير بعيدة عن فلك البروج وفلك القمر لتكون علامات لمسير القمر ، ليدل كل واحد منها على موضع القمر فى احدى ليالى الشهر النجومى . وسموا هذه المجاميع النجومية نجوم الأخذ ، أو منازل القمر .

هذه المنازل هى : السرطان ، البطـين ، الثريا ، الدبران ، الهقعة ، الهفة ، الذراع ، النثرة ، الطرف ، الجبهة ، الزبرة ، الصرفة ، العواء ، السماك الأعزل ، الغفر ، الزبانى ، الاكليل ، القلب ، الشولة ، النعائم ، البلدة ، سعد الذابح ، سعد بلع ، سـعد السعود ، سعد الأخبية ، الفرغ الأول ، الفرغ الثانى ، بطن الحوت .

وكانت منازل القمـر عنـد العـرب فى الجاهلية تشتمل على بعض الكواكب الخارجة عن صور البروج الاثنى عشر ، التى لم تكن متساوية فى الطول لعـدم معرفة عـرب الجاهلية بالهندسة ولا بالآلات الرصدية . ثم انبع العرب بعد الاسـلام

نوعا آخر من المنازل يرجع الى قسمة فلك البروج أقساما متساوية . وفى ذلك يقول نللينو : « وهذه الطريقة تلقاها أصحاب أحكام النجوم من كتب الهند فى أوائل القرن الثالث للهجرة ؛ ففى أول الأمر اتخذوا عدد المنازل الأكثر تداولا بين الهند ، أعنى سبعا وعشرين ، وسموها بنفس الأسماء العربية القديمة ، الا أنهم أسقطوا منزلة الزبانى ، مضيفين حصتها الى منزلة الاكليل ، فصار طول كل منزلة ثلاث عشرة درجة وثلثا ، ووقع فى كل برج منزلتان وربع . ولعل أول من اتبع هذا المنهج أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى الفيلسوف الشهير فى رسالته : « فى علل القوى المنسوبة .. الخ » (١) .

وقد سبقت لنا الاشارة الى ما حيك حول الكندى من دسائس دفعته الى الانزواء . ونضيف الى الباعث على الدسائس ما أومأنا اليه الآن من أنه شق فى علم الفلك طريقا جديدا ، سلكه خلفاؤه ، وبلغوا فيه النهاية ، فانتزعوا من فيلسوف العرب عرش الشهرة . ولكن شهرته فى أوربا فى العصر الوسيط فاقت شهرته عند أهل وطنه والناطقين بلغته ، حتى كان يُسلك فى أوربا أحد ثمانية هم أئمة العلوم الفلكية . وترجمت له رسائل كثيرة فى علم الفلك الى اللغة اللاتينية لا يزال بعضها موجودا على الرغم من ضياع الأصل العربى . غير أن الحكم على مدى مساهمة الكندى فى هذا العلم من رسائله يقتضى انقطاعا لبحثها ، واثبات صحة

---

(١) نللينو : تاريخ علم الفلك عند العرب ، ص ١١٧ ــ ١١٨ .

نسبتها له ، وترجمتها الى العربية مرة أخرى . وتوجد كذلك بعض رسائله بالعربية لا تزال خطية ومتناثرة فى مكتبات العالم ، لم يتوفر أحد بعد على نشرها .

وقد ظفرنا بنسختين ننشرهما لأول مرة فى آخر هذا الفصل ، ليتسنى للباحثين الرجـوع اليهما والكشف عن آراء الكندى الفلكية .

الرسالة الأولى فى عمل الساعات

هـذه الرســـالة الخطية موجودة فى مكتبة بودليان رقم Marsh 663-fols 190 v-193 r وقد نشرها الأستاذ زكريا يوسف بالفوتوستات سنة ١٩٦٢ ، وهى رسالة معروفة أشار اليها النديم والقفطى وابن أصيبعة فى ثبت مؤلفات الكندى . وعنوانها فى فهرست ابن النديم : « كتاب رسالته فى عمل الساعات عـلى صفيحة تنصب على السطح الموازى للأفق خير من غيرها » . وهو نفسه ما ذكره القفطى . أما ابن أبى أصيبعة فقد صحح العنوان على الوجه التالى : « رسالة فى أن عمل الساعات على صفيحة تنصب على السطح الموازى للأفق خير من غيرها » .

ولكن العنوان الموجود بالفعل فى الرســالة الخطية أدق وأصح ، لأن المقصود أن يكون عمل الساعات بالخطوط الهندسية تقريرا دون برهنة ، ولذلك قال : على سطح مواز للأفق بالخطوط ، خبر[1] من غير برهان .

(١) خبر بالباء لا بالياء .

وتقع الرسالة فى ست صفحات ، وبها فراغ لثلاثة أشـكال هندسية لم تظهر فى الفوتوستات الذى نشره الاسـتاذ زكريا يوسف . وقد كتبت لمكتبة بودليبان أطلب تصوير المخطوطة مع الأشكال الهندسية ، فجاءنى الرد بأن الأصل لا يوجد به سوى فراغ للأشكال التى لم يرسمها الناسخ ، وترك مكانها بيـاضا . وبالصفحة الثالثة (١٩١ ظـ) يوجد سـطران ممحوان فى رأس الصفحة . (تفضلت مكتبة بودليان مشكورة بالاذن بنشرها) وهذه هى الرسالة .

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة أبى يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى

فى عمل الساعات فى صفيحة تنصب على سطح

موازى(١) للأفق بالخطوط خبر(١) من غير برهان

أفهمك الله جميع الخفيات ، وأسعدك بنيل الحقيات .

فهمتَ ما سألتَ من رسم كيفية صنعة آلة تدرك بها الساعات سطحها مواز لسطح الأفق بالخطوط خبر من غير برهان ؛ لمـا رأيت فى الرسالة التى رسمت فى ذلك البرهان من الصعوبة الا على المرتاضين ، وما آحببت من تسهيل صنعة ذلك على الصـانعين الذين لا حظ لهم فى الرياضيات . وقد رسمت من ذلك ما رأيته على سبيل ارادتك ؛ فكن به سعيدا ، ان (شاء الله) (٢) .

---

(١) ، (١) كذا بالأصل .

(٢) ما بين معقوفتين زيادة يقتضيها السياق .

والذى تحتاج الى التمهر به فى ذلك رسم كيفية استخراج الميل لأى جزء فرض لاستخراج الارتفاع نصف النهار ، لأى جزء فرض ولأى عرض فرض ، لاستخراج ارتفاع أى ساعة فرضت ، لاستخراج ظل أى ساعة أو جزء من الساعة ؛ والى التمهر برسم كيفية سمت أى ساعة أو أى أجزاء من الساعة فرض . فان بهذه الأفعال تتم صنعة هذه الآلة ، بتوفيق الله وعونه .

أما أولا فينبغى أن تحكم لموضع نصب الآلة خط نصف النهار فى الموضع المطلوب . وهو أن تعدل وزن السطح الذى تنصب عليه الآلة بالميزان تعديلا لا يدرك الحسّ فيه زللا ، ليكون السطح موازيا لسطح الأفق . وتدير فيه دائرة كيف وقعت ، وتنصب على مركزها عمـــــودا مستدق الرأس يكون الخط الخـــــارج من نقطة مستدقة الى مركز الدائرة التى هى قاعدته قائما من قاعدته على زاوية قائمة ، وينصب على مركز دائر قاعدته عـــلى مركز الدائرة المخطوط على السطح الموازى للأفق ليكون عموده عمودا على سطح الدائرة الموازية للأفق ، ويكون قدر العمود مقدارا لا يكون كله للزمان والعرض الذى ينصب فيه الا لما يقع طرفه على محيط الدائرة قبل نصف النهار بنصف ساعة أو أقل من ذلك قليلا أو أكثر قليلا . فاذا وقع طرف الظل على محيط الدائرة تـعـلّـم حيث انتهى محيط الدائرة علامة ، ثم ترصد . فاذا انتهى من الجهة الأخرى طرف الظل الى محيط الدائرة تعلم حيث انتهى [1] من

---

(١) فى الأصل : ابنتها .

محيط الدائرة علامة . وأخرج من أحد العلامـ (تين) الى الأخرى خط[1] مستقيم ، واقسم ذلك الخط المستقيم بنصفين ، وأخرج من تلك العلامة الى العلامة القاسمة للخط المستقيم بنصفين خطا مستقيما الى مركز الدائرة (١٩٠ ظ) التى فى السطح الموازى للأفق . فذلك الخط هو خط منتصف النهار .

ثم يجب أن ترسم كيفية عمل ميل الجزء المفروض .

فلتتخذ ذلك خطا مستقيما عليه ا ب ، وتفصله نصفين على علامة حـ ، وتخط على علامة حـ وببعد حـ ا خطا نصف دائرة ، وتقسمها مائة وثمانين جزءاً متساوية . وتفصل من جهة ا قوسا يحيط من الأجزاء آكمله[2] قوس الميــل ثلاثة وعشرون جـزءا واحدى وخمسون دقيقة وعشرون ثانية ، وهى قوس ا د ، وتخرج خط د حـ مستقيما ، وتقيم على خط د حـ على علامة حـ عمودا ينتهى الى محيط الدائرة عند علامة هـ . فقوس د هـ تســعين جزءا . ثم تأخذ من قوس د هـ من جهة د عدد الأجزاء التى تريد أن تعرف ميلها ، أعنى بعدد أجزائها بعدها عن نقطة الاعتدال .

مثلا أقول : أن تفرض ذلك الجزء الذى يزيد ميله عشرة أجزاء ، فتعد من هـ الى د عشرة أجزاء ونعلم عليها ز ، ونخرج من ز عمودا الى خط حـ د وهو عمود ز ح ونجيز على ح خط (أ) مستقيما موازى خط حـ ا ، وهو خط حـ ط ، و ط من قوس ا د و ا ط

---

(١) كذا بالأصل ، والصواب خطا مستقيما .

(٢) كذا بالأصل . واللفظة غير واضحة .

هى ميل الدرجة التى أردنا معرفة ميلها . فمتى أردنا أن نعرف ارتفاع نصف النهار لأى جزء أردنا ، ألقينا عرض البلد من تسعين فما بقى ان كانت الدرجة التى أردنا ارتفاعها شمالية زدنا ميلها على ما بقى من التسعين ، وان كانت جنوبية نقصناه من التسعين . فما بقى فهو ارتفاع نصف نهار تلك [1] الدرجة .

فاذا أردنا أن نعلم ارتفاع أى ساعة شئنا ، أو أى جزء من أى ساعة شئنا لأى درجة ، وفى أى عرض شئنا ، خططنا خطا مستقيما ، ونفرضه خط ا ب ، ونفصله بنصفين على علامة حـ . ونخط على مركز حـ وببعد حـ ب نصف دائرة ا د ب ونخرج من نقطة حـ خطا مستقيما الى هـ ونفرضه عمودا على خط ا ب . ونقسم قوس ا د بتسعين جزءا أقساما متساوية . ونأخذ من قوس ا د الأخير بقدر أجزاء الارتفاع ذلك الجزء ونصف النهار ونفرض ذلك الارتفاع قوس ا هـ ونخرج من هـ عمودا الى خط حـ د وهو عمود هـ و ونخط على حـ وببعد حـ و ربع دائرة فى جهة ا و وهى دائرة و ب ونقسم قوس و ب بتسعين (١٩١ ظ) [2]

. . . .

. . . .

وأقساما متساوية ثم يأخذ منها أقدار الأقسام التى نريد أن نعلم ارتفاعها وظلها أى ساعات أردنا ، أو أنصاف ساعات أو أثلاث

---

(١) فى الأصل : ذلك .

(٢) من ابتداء صفحة ١٩١ ظ يوجد سقط بمقدار سطرين لم يظهرا فى التصوير .

ساعات ، أو أى جزء أردنا من ساعات نهارنا أردناها ساعات ، فنقسم قوس و ب بخمسة عشر جزءا ، فان التسعين اذا قسمت بستة الذى هو ربع اليوم وهو ست ساعات خرج القسم الواحد خمسة عشر جزءا ، فنجيز على كل علامة قسمت من القوس خطا مستقيما موازيا لخط ا حـ ، وهى خطوط ن ك ، م ح ، ط ن ، ى س ، ع ك ، وعلامات هـ ز ، حـ ط ، ى هـ ى على قوس ا د وقوس ا ك هى ارتفاع الساعة الأولة [1] وقوس ا د ارتفاع الساعة الثانية وقوس ا ط ارتفاع الساعة الثالثة وقوس ا ح ارتفاع الساعة الرابعة وقوس ا ارتفاع الساعة الخامسة وقوس ا هـ ارتفاع الساعة السادسة وهو ارتفاع نصف النهار .

فاذا أردنا أن نعلم ظل ساعة أخرجنا خط د ا ب على استقامة من حـ الى و وصيرنا خط حـ و الى اثنا[1] عشر جزءا من مائة وخمسين جزءا من خط ا ب وأخرجنا من و خطا مستقيما موازيا لخط حـ ب غير محدود النهاية وهو خط و ب وأخرجنا من علامة ك الذى هو ارتفاع ساعة خطا مستقيما الى علامة حـ وأخرجنا هـ على استقامة الى خط ق ب ونعلم حيث انتهى من خط ق ب علامة ص لخط و ص ظل الساعة الأولى . وان أردنا ظل الساعة الثانية وكذلك باقى الساعات . واذا قد تم ذلك فنخبر بكيفية عمل سعة المشارق .

ولنخط لذلك دائرة ا ب حـ د ونخرج منها قطرين مسقاطين على زوايا قائمة ، وهما قطرا ا حـ ب د ومركز الدائرة علامة هـ

(١) كذا بالأصل .

ونفصل من قوس حـ و قوسا بقدر عرض البلد وهى قوس و جـ ونفصل من قوس حـ ب قوس حـ ز ونخرج خط و ز مستقيما فهو يقطع خط هـ حـ على زوايا قائمة ونفرض ذلك عند علامة ح ونفرض بعدد الجزء الذى أردنا معرفة سعة مشرقة فى خط وسط السماء من علامة و بعد و ط ونخرج من و الى ط خطا (١٩٢ و) مستقيما ونفصله بنصفين على علامة ى وندير على علامة ى وببعد و ى نصف دائرة عليها و ك ط . ونفرض ط ك مساويا لخط و ح ونصل و ك بخط مستقيم ونأخذ قدر و ك بالبركار ونركب احدى قائمتيه عند علامة ح والقائمة الأخرى نقطع بها من الدائرة حيث وقعت ونفرض ذلك علامة ل فيكون جه مشرق القوس الى هـ ى بعد ل ل وهى العلامة التى اذا جاز عليها وعلى هـ خطا مستقيما يقطع الدائرة كان ذلك الخط هو سمت الشعاع ساعة الشروق .

ومن بعد ذلك ينبغى أن نخبر كيفية عمل السمت ، ونحد لذلك دائرة ا ب جـ د ونخرج فيها قطرين يتقاطعان على زوايا قائمة على علامة هـ التى مع المركز وهما قطرا ا ب جـ د ونفصل من قوس ب ا ارتفاع الجزء الذى نريد أن نعلم فيه سمت ظله الى سمت ظل الوقت الذى نريد أن نعلم فيه ونفرضه خط ب و ونخرج منه عمودا الى خط ى د وهو عمود و ونخط على علامة هـ وببعد هـ دائرة هى دائرة الارتفاع ونأخذ من قوس ا حـ عرض البلد وهى قوس حـ ح ونخرج من ح عمودا على ط ا ح وهو عمود ح ط فان كان عرض البلد مساويا لارتفاع الساعة أخذنا البعد الذى من القطب الشمالى والجزء المفروض

معرفة سمته فى ذلك الوقت فوضعنا رجل البركار على علامة ط وأدرناه حيث وقع من قوس ر ى فكأنه وقع على ك فأخرجنا من ك خطا مستقيما يمر على هـ وهو المركز ويقطع الدائرة حيث قطع وليكن على علامة ل فخط ك هـ ل هو خط السمت لذلك الجزء وأول النهار ويميل ذلك الارتفاع فى آخر النهار يأخذ من جهة المغرب ويكون بعد العلامة الذى يخرج منها الخط من ى كبعد ك من ى . وان كان ارتفاع الساعة مخالفا لعرض البلد أخذنا فضل أحد قطبيهما على الآخر ونفرضه خط هـ ن ونقيم على ر خطا مستقيما على زاوية قائمة غير محدودة النهاية وهو خط ر س ونأخذ البعد الذى من عرض البلد والجزء (١٩٢ ظ) المفروض ، فنضع رجل البركار لذلك البعد على هـ ، وندير رجله الأخرى حيث يقطع من خط ر س ما قطعت ونعلم من حيث قطعت علامة ع ثم نأخذ بعد ما بين ر و ع بالبركار ونركز أحد رجليه على علامة ط والأخرى حيث قطعت من قوس ى ر فكأنها قطعت غير علامة ك ونخرج خطا مستقيما على ط هـ يقطع الدائرة ونعلم حيث قطعها علامة ل ، فخط ك هـ ل هو السمت لذلك الارتفاع فى أول النهار ، ونظيره من جهة المغرب هو السمت لذلك الارتفاع فى آخر النهار . وكذلك تعمل جميع السموت لأجزاء ساعات النهار فى كل جزء وفى كل عرض .

فاذا أردت أن ترسم هذه الآلة فاتخذ صفيحة رخامة ، أو نحاس ، أو ما شئت من الأجساد الصلبة التى يلطف الخط فيها سريعا ولا يدرس ، موزونة السطح ، فتخط فيها دائرة على

أي ســعة شئت خطا لا يؤثر فيها تأثيرا شديدا ثم تخرج فيه السمت لأول دقيقة من الجدى ولأول ساعة منه ان عملته لساعة ساعة ، أو لجزء من ساعة أى جزء عملت : نصف ، أو ثلث ، أو ربع ، أو خمس . ثم نخرج مثله من جهة المغرب لآخر ساعة . ثم نأخذ ظل ذلك الجزء لتلك الساعة أو لذلك الجزء من الساعة .

ولنفرض الدائرة دائرة ا ب ومركزها علامة حـ والسمت لذلك الساعة أو الجزء من تلك الساعة من خط حـ هـ فنفرضه حـ ح ، وللساعة التى من آخر النهار حـ ط ثم نخرج كذلك سمت تلك الساعة ، أو سمت الجزء من تلك الساعة لأول جزء من السرطان ، ونخرج الظل من أول النهار وآخر النهار لذلك الوقت ، ونعلم على الموضعين . ثم نخرج من العلامة التى لظل رأس الجدى فى أول النهار الى التى لرأس السرطان فى أول النهار خطا مستقيما ، وكذلك لنظيرهما من آخر النهار . ولنتوهم أن الخطين الخارجين من العلامتين اللتين فى رأس الجدى ، أو لأقسام الساعات الباقية الى العلامتين اللتين فى رأس السرطان خطى ح ى ، ط ك ثم نخرج كذلك الساعات الباقية على أى أقسام قسمناها حتى تنتهى الى خط نصف النهار ، وهو خط ا ب من جهة المشرق . ثم نخرج من كل نقطة من الساعات أو أقسام ساعات رأس الجدى الى نظيرها وفى جهتها من رأس السرطان خطا مستقيما فهى الخطوط الذى يقع عليها (١٩٣ و) الظل فى الساعات أو أقسام الساعات ، ثم نخرج على تلك النقطة التى لرأس الجدى خطا واحدا فانه يكون قوسيا لا مستقيما . وكذلك الخط الذى على علامات

رأس السرطان يكون قوسيا لا مستقيما ، ثم اخـرج الساعات لبرج برج كما أخرجت لرأس السرطان والجدى وأجزاء أظلالها كما فعلت فى الجدى والسرطان . ثم اخرج على علامات كل برج أو جزء من كل برج خطا فانها تجىء أما الشمالية منها قوسيا فأخمصها الى قطب الجنوب ، وأما الجنوبية فأخمصها الى قطب الشمال . واكتب على رأس كل خط اسم ساعته ، أو اسم قسم ساعته مما [1] يلى الشمال عنه رءوس الخطوط واكتب عـلى خطوط البروج ، وهى القوسية الشمالية اسمه أو اسم قسمه . فأما الخط الذى يقع على علامات رأس الحمل والميزان ، فهو خط مستقيم . وليكن أعداد [2] الأظلا(ل) التى تأخـذها من خط مقسوم بأجزاء متساوية من أجزاء العمود [3] . فاذا رسمت هذه الخطوط التى للبروج والساعات وأقسام السـاعات أحكمت حفرها ، ثم جليت الصفيحة لا يبقى فيها أثر غير ذلك والكتابة التى فى رءوس البروج والساعات .

كيفية نصب الآلة :

اذا أردت نصبها خططت نصف النهار من البلد الذى رسمناها حـ له فى سطح موازى للأفق ، وركبت الصفيحة حتى خط الساعة السادسة الذى هو خط نصف النهار الصفيحة خط نصف نهار

---

(١) فى الأصل من ما .

(٢) توجد لفظة : « أطول » مشطوبة .

(٣) فى الأصل : العود .

الموضع . ويكون تركيب البرزوانك المغطى الظل تركيبا يكون عموده الخارج من دورته الى مركز دائر قاعدته عمودا على دائرته ، وعمودا على السطح الموازى للأفق ، وعلى النقطة التى هى مركز الدائرة التى خططناها أو لا لعمل الساعات ، وهى علامة حـ . فان احتيج الى أن ينصب فى موضع لا خط نصف النهار معمول فيه ، ولم يمكن أن يؤخر الى أن يعمل خط نصف النهار ، نظرت الى سطح معتدل موازى للأفق ، وعرفت الارتفاع لذلك الوقت ، والظل لذلك الارتفاع ، وأدر الصفيحة ، على السطح الموزون حتى يقع الظل على حقه .

مثلا أقول : انى أخذت الارتفاع لخمس ساعة ، ثم أدرت الصفيحة حتى وقع الظل على خط خمس ساعة ، فان خط نصف نهار الصفيحة يقوم (؟) خط نصف نهار الموضع اذا كان ثخن الصفيحة معتدلا ، لا مختلفا زايد (؟) بعضه على بعض .

فهذا فيما سألت كفاية ، كفاك الله مهمات الأمور ، ووقاك كل محذور .

تمت الرســـالة

والحمد لله رب العالمين كثيرا دائما ، فهو له أهل .

فى نفس المجموع الذى يحتوى على الرسالة الخطية فى عمل الساعات ، توجد أربع رسائل تبدأ من صفحة ١٩٦ الى ٢٠٢ ، وهى :

١ — فى المواضع التى يظن أن الدفين فيها من كنز أو غيره .

٢ — فى معرفة مقدار القوس التى بين الشمس وبين نقطة التقاطع المشترك من دائرة معدل النهار ودائرة الأفق
٣ — فى استخراج بعد الشمس من مطلع الاعتدال .
٤ — فى عمل الظل فى ظهر الاسطرلاب .

وتبدأ هذه الرسائل الأربع بعد البسملة بهذه العبارة : « قال أبو يوسف يعقوب بن الصباح الكندى » . وينصب هذا القول على الرسالة الأولى فقط . أما الثلاثة التالية فلم يذكر فيها اسم المؤلف ، ولذلك لا يمكن القطع أهى للكندى أم لغيره . ولكن ما يجعلنا نرجح أنها للكندى أن الناسخ عقب الانتهاء من كتابتها ، بدأ رسالة جديدة لأبى القاسم حميد بن على الحاسب ، فى تقويم الكواكب .

والرسالة الأولى موضع شك ونظر ، لأن فهارس ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة لم تذكر عنوانها . وقد تكون الرسائل الثلاث الأخرى للكندى ، اقتطعت من رسائل أكبر له . وسنكتفى بنشر رسالتين فقط من الأربع .

الرســـالة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن بعونك

قال أبو يوسف يعقوب بن الصباح الكندى فى المواضع التى يظن أن الدفين فيها من كنز أو غيره :

اذا أردت أن تعلم أفى الدار كنز أو غيره من دفين أو لا ، فأقم

(١) باذن من مكتبة بودليان مع التشكر .

الطالع والأوتاد ؛ فان وجدت فى الطالع سعدا ، كان فى الموضع كنز أو دفين . وعلى قدر السعد وقوته وضعفه ، يكون قدره . فان كان السعد منحوسا بنحس قوى ، فقد بطل الكنز ، وأخذ من موضعه ، أو قد أخذ أكثره . فان كان السعد مسعودا ، فهو هناك .

اذا أردت أن تعلم يظفر به السائل أو لا ، فانظر الى صاحب الطالع والقمر ، فان كان بينهما وبين ذلك السعد الذى دل على الكنز أو الدفين اتصال وقبول ، ظفر به ؛ وان كان على خلاف ذلك ، فقل بالخلاف ..

فاذا علمت أنه يظفر به فأخرج خطا يقسم باب الدار بنصفين ، ويمر حتى يقطع الدار كلها . ثم اقسم الخط بنصفين ، وأجر عليه خطا يقاطعه على زوايا قائمة ، ويقطع الدار جميعها . ثم اقسم كل زاوية من الزوايا الأربع القوائم بثلاث متساوية بخطوط مستقيمة تنتهى الى نهايات الدار .

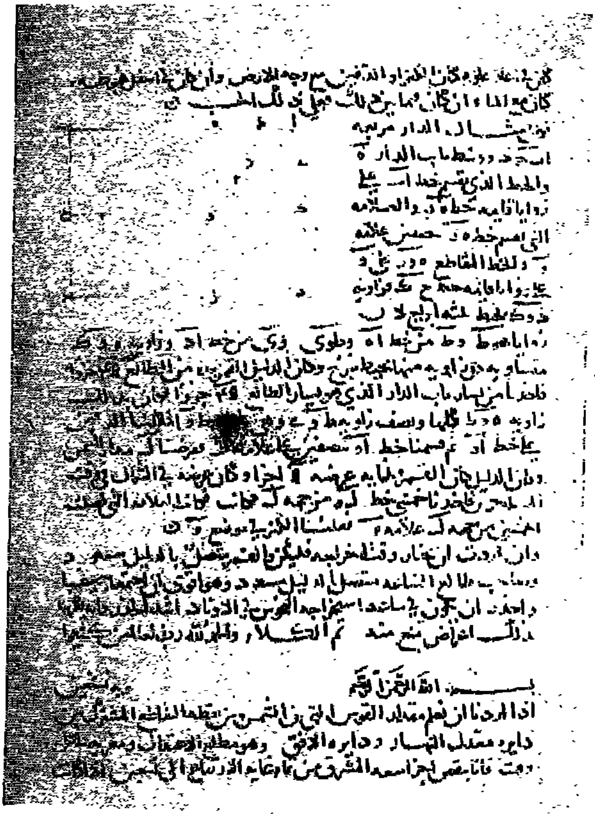
ثم انظر الدليل ، وهو الكوكب البعيد الذى كان فى الطالع أو فى أحد الأوتاد ، وله فى الطالع حظ ، ان لم يكن فى الطالع سعد . فانظر كم بينه وبين جزء الطالع ، ثم عد من تلك الأقسام الاثنا عشر ، وأجزاء الأقسام الاثنا عشر التى هى لكل زاوية ثلاثين قسما متساوية عدد الدرج ، ويكون عدك على يسارك اذا دخلت من الباب ، والخط الذى يقع عليه العدد هو مار على موضع الكنز .

وان كان الذى استدللت به سعد قريب فى الطالع أو فى

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

[illegible] ذا قام الطالع والاوتاد
[illegible] على ظهور السعود [illegible]
[illegible] بطل الكل ولتجد من [illegible]
[illegible] اذا اردت ان [illegible] تطلع
[illegible] فان كان [illegible] وذلك السعد
[illegible] وان كان [illegible]
[illegible] باب الدار [illegible]
[illegible]
[illegible] من الزوايا الاربع [illegible] زوايا
[illegible] الدليل وهذا الكوكب
[illegible] الطالع [illegible] ان لم [illegible]
[illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم

الأوتاد أو فى الطالع ، فاذا عرفت هذا الخط الطولى ، فاقسمه بنصفين ثم اقسم كل نصف منه بقدر أجزاء جملة العرض الذى لذلك الكوكب . فان كان فى الشمال بعد من النقطة القاسمة الخط بنصفين التى هى دليل مدار الشمس من تلك الأجزاء العريضة بقدر ما كذلك الكوكب من العرض فى ذلك الوقت مما يلى مركز الخطوط القاسمة للأبراج . وان كان جنوب فخذه مثل ذلك من حد النقطة التى مدار الشمس الى نهاية الدار بقدر الأجزاء التى للكوكب من العرض الى نهاية الدار ؛ فالموضع الذى ينتهى اليه فهو موضع الكنز ، وان كان لا عرض له فهو فى موضع مدار الشمس بعينه .

ثم انظر الكوكب على قدر هبوطه فى الجو ، وعلى بعده من وجه الأرض . فانه ان كان فى أعلى علوه كان الكنز أو الدفين مع وجه الأرض . وان كان فى أسفل هبوطه كان مع الماء ، وان كان فيما بين ذلك فعلى ذلك الحسب .

فكان مثال الدار مربعة ا ب حـ د ووسط باب الدار هـ ، والخط الذى يقسم ا ب على زوايا قائمة خط هـ ر . والعلامة التى تقسم خط هـ ر بنصفين علامة و ، والخط المقاطع هـ و ر على و على زوايا قائمة خط ح ك فزاوية ط و ك تحيط بثلاثة أبراج ، لأن زوايا هـ و ط ، ط من خط ا هـ ، ط و ى ، ى من خط ا د ، وزاوية ى و ك [1] متساوية كل زاوية منها

---

(١) فى الأصل : موك .

تحيط ببرج . وكان الدليل القمر بعده من الطالع ٤٥ جـزءا ، فأخذنا من يسار باب الدار الذى هو يسار الطالع ٤٥ جزءا ، فكان بذلك زاوية هـ و ط كلها ونصف زاوية ط و ى وهى زاوية ط و ا ، فقلنا الدفين على خط ا و ، ثم قسمنا خط ا و بنصفين عـلى علامة ل ، ففرضنا ل مدار الشمس ، وكان الدليل ، كان القمر نهاية عرضه ٥ أجزاء ، وكان عرضه فى الشمال فى وقت المسألة جزأين ، فأخذنا خمسى خط ل و من جهة ل ، فكانت (١) العلامة التى فصلت الخمسين من جهة ل علامة م ، فقلنا : الكنز فى موضع م .

وان أردت أن تختار وقت اخراجه فليكن والقمر متصـل بالدليل مسعود ، وصاحب طالع الساعة متصل بالدليل مسعود ، وهو أقوى ان اجتمعا جميعا . وأحذر أن يكون فى ساعة استخراجه النحوس فى الأوتاد أشد الحـذر ، فانه يعرض بذلك أعراض تمنع منه .

تم الكلام والحمد لله رب العالمين كثيرا .

الرسـالة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

اذا أردنا أن نعلم مقدار القوس التى بين الشمس وبين نقطة القطاع المشترك بين دائرة معدل النهار ودائرة الأفق ، وهو مطلع الاعتدال ومغربه فى كل وقت فانا ننقص أجزاء سعة المشرق من

(١) لفظة فكانت مكررة بالأصل .

تمام غاية الارتفاع الى تسعين اذا كانت (١٩٨) الشمس فى النصف من الفلك الجنوبى ، فما بقى فهو قوس الاختلاف ، نحفظه ، ثم نضرب الارتفاع فى وقت القياس فى هذه القوس ، ونقسم ما اجتمع على غاية الارتفاع فى ذلك اليوم ، فما خرج فهو ما يخص الارتفاع الحاضر من هذه القوس . نزيد ذلك على سعة مشرق الشمس ، فما حصل أخذنا جيبه المستوى وحفظناه ، وأخذنا أيضا جيب الارتفاع المحصل بالقياس وضربنا كل واحد منهما فى نفسه وجمعنا المضروبين فما حصل أخذنا جذره فما كان فهو جيب قوسه يكون قوسه بعد الشمس من مشرق الاعتدال فى وقت القيـــاس . وان كانت الشمس فى النصف من الفلك الشمالى ، فانا نحتاج فى حسابه الى معرفة الارتفاع الذى لا سمت له ، ونحصله للوقت الذى نريده ، ونحفظه . فاذا كان القياس ، والشمس فى جهة الشمال لم يبلغ الارتفاع الذى لا سمت له ، حصلنا ارتفاع الوقت وضربناه فى سعة المشرق مما يلى الشمال ، فما اجتمع قسمناه على الارتفاع الذى لا سمت له ، فما خرج نقصناه من سعة المشرق ، فما بقى أخذنا جيبه واحتفظنا به وأخذنا أيضا جيب الارتفاع المحصل بالقياس ، وضربنا كل واحد منهما فى نفسه ، وجمعنا المضروبين ، وأخذنا جذر المجتمع ، فما كان فهو بعد الشمس المطلوب .

فاذا جازت الشمس الارتفاع الذى لا سمت له نحصـــل الارتفاع للوقت ، ثم نضربه فى تمام غاية الارتفاع وهى فى هذا الموضع قوس البعد من مطلع الاعتدال ، وهى تمـــام قوس

الاختلاف التى بين سعة المشرق وغاية الارتفاع . فلما جازت الشمس الربع الشمالى أسقطنا سعة المشرق . بقيت [1] هــذه القوس ضربنا الارتفاع فيها وقسمناه على غاية الارتفاع فما خرج أخذنا جيبه وحفظناه ، وأخذنا أيضا جيب الارتفاع المحصــل وضربنا كل واحد منهما فى نفسه وجمعنا المضروبين وأخذنا جذر المجتمع فما كان فهو بعد الشمس المطلوب من النقطة المعلومة .

هذا وجه حسابه اذا كانت الشمس فى النصف الشمالى ؛ وبالله التوفيق [2] .

---

(١) كذا بالأصل .
(٢) نرجح من أسلوب الرسالة أنها ليست للكندى .

الكيمائى

لم يفرد الذين أوردوا ثبت كتب الكندى بابا لمؤلفاته الكيمائية ، وانما أدرجوا تحت قسم « الأنواعيات » ألوانا شتى من التآليف ، بعضها كيمائى بحت ، وبعضها فى الصناعات التكنولوجية ، وبعضها الثالث فى أمور حضارية ، وغير ذلك .

من كتبه الكيمائية ، فيما ذكره ابن النديم وتابعه فى ذلك ابن أبى أصيبعة والقفطى :

١ — كتاب كيمياء العطر .

٢ — رسالته فى العطر وأنواعه .

٣ — كتاب التنبيه على خدع الكيمائيين .

٤ — كتاب فى ابطال دعوى من يدعى صنعة الذهب والفضة .

ولقد اعتبرنا الكتاب الأول من المؤلفات الكيمائية لأن مصطلح « الكيمياء » ورد فى العنوان ، ولأن صناعة العطور — كما سنرى عند ايراد بعض الأمثلة — تحتاج الى عمليات كيمائية مثل : التصعيد والتقطير والخلط والمزيج ، وغير ذلك . أما الكتاب الثانى ، وهو من كتبه المفقودة ، فالذى يؤخذ من

عنوانه أنه أدخل فى تصنيف لون من المقتنيات الحضارية التى شاعت فى الحضارة العربية .

ومفهوم الكيمياء قديما يختلف عن مفهومها الحديث . ذلك أنها كانت تعنى عند متأخريهم تحويل المعادن الخسيسة الى ذهب، وعند المتقدمين « الصنعة » التى بها يمكن تشكيل المصنوعات المختلفة ، باستخدام آلات خاصة وطرق معينة لتطويع المعادن عند تشكيلها وسبكها ، واستخراج الزيوت المختلفة من النبات . وفى ذلك يقول الخوارزمى فى « مفاتيح العلوم » : « اسم هذه الصناعة الكيمياء . والمحققون لهذه الصناعة يسمونها الحكمة على الاطلاق ، وبعضهم يسميها الصنعة. ومن آلاتهم آلات معروفة عند الصاغة وغيرهم من أصحاب المهن ، كالكور والبوطق .. وهذه كلها آلات التذويب والسبك .. الخ » .

وتأرجحت الكيمياء بعد انتقالها من الاسكندرانيين الى العرب بين تيارين ، أحدهما يقف موقفا علميا يقنع باستعمال الآلات فى التقطير ، والتصعيد ، والصهر ، والسبك ، وغير ذلك ، بغية تشكيل المعادن الخام ومزج العناصر الموجودة فى الطبيعة لاستخراج مكونات جديدة من « صنعة » الانسان ، وليس مما يوجد فى الطبيعة وجودا طبيعيا .

التيار الثانى ذلك الأمل الذى ظل يراود كثيرا من العلماء والفلاسفة بامكان تحويل المعادن الخسيسة ، وبخاصة الرصاص والزئبق ، الى ذهب ، عن طريق استخدام ما كانوا يسمونه « الاكسير » تارة ، أو « حجر الفلاسفة » تارة أخرى . فمن

استطاع الحصول على ذلك الأكسير ، بلغ الثروة من أيسر سبيل .

وفى ابتداء اشتغال العرب بهذا العلم ، أى منذ نقل كتب الصنعة لخالد بن يزيد ، حكيم آل مروان ، فى أواخر الدولة الأموية فى القرن الأول الهجرى ، الى عصر الترجمة فى القرنين الثانى والثالث ، انقسم الفلاسفة فى أمر الكيمياء فريقين ، أحدهما يقول بامكان تحويل المعادن الخسيسة الى ذهب ، والآخر ينكر ذلك ، ويمضى فى الطريق العلمى التجريبى الثابت النتائج .

وكان الكندى معاصرا لهذا النزاع العلمى الفلسفى،ويلوح أنه كان على رأس الفريق الثانى ، ولذلك ألف كتابيه : « التنبيه على خدع الكيمائيين » و « ابطال دعوى من يدعى صنعة الذهب والفضة » .

وقد ذكر المسعودى فى مروج الذهب مذهب الكندى فى الكيمياء ، واختلاف الفلاسفة الذى أومأنا اليه ، ويلوح ان المسعودى كان يميل الى تأييد وجهة نظر الكندى . واليك هذا الخبر بتمامه (مروج الذهب ، الجزء الرابع ، صفحة ٢٥٧) قال :

« ولطلاب صنعة الكيمياء من الذهب والفضة وأنواع الجواهر من اللؤلؤ وغيره ، وصنعة أنواع الاكسيرات من الاكسير المعروف بالمرار وغيره ، واقامة الزئبق وصنعته فضة ، وغير ذلك من خدعهم وحيلهم فى القرع والمغناطيس ، والتقطير والتكليس ، والبوادق والحطب والفحم والمنافخ أخبار عجيبة ، وحيل فى هذا المعنى ، قد أتينا على ذكرها ووجوه الخدع فيها وكيفية الاحتيال بها فى كتابنا أخبار الزمان ... (الى قوله) ...

وقد صنّف يعقوب بن اسحاق بن الصباح الكندى رسالة فى ذلك ، وجعلها مقالتين ، يذكر فيها تعذر فعل الناس لما انفردت الطبيعة بفعله ، وخدع أهل هذه الصناعة وحيلهم ؛ وترجم هـذه الرسالة بابطال دعوى المدعين صنعة الذهب والفضـة من غير معادنها . وقد نقض هذه الرسالة على الكندى أبو بكر محمد ابن زكريا الرازى الفيلسوف صاحب الكتاب المنصورى ، وأرى القول أن ما ذكره الكندى فاسد ، وأن ذلك قد يتأتى فعله ... وهذا باب قد تنازع الناس فيه ... » .

ولكن الرسالتين اللتين يتحدث فيهما فيلسـوف العرب عن خدع الكيمائيين ، وعن ابطال دعوى من يدعى صـنعة الذهب والفضة مفقودتان مع الأسف ، ولذلك لا نستطيع أن تتبين رأيه ونعرف أدلته .

والموجود بين أيدينا الآن رسالة تسـمى : « كيمياء العطر والتصعيدات » طبعها فى ليبزج سنة ١٩٤٨ مع ترجمتها الى اللغة الألمانية الأستاذ كارل جاربرز (١) .

وتوجد رسالة أخرى خطية بدار الكتب المصرية بعنـوان « الترفق فى العطر » ، ومنها نسخة خطية منقولة عنها محفوظة بمكتبة جامعة القاهرة .

ولقد خيل الىّ أن رسالة الترفق فى العطر كتاب مختلف عن

---

(١) Kitab Kimya' al-'i tr Wat-Tas'idat; Buch uber die Chemie des Parfums und die Destillationen, Von Ya QuB B. Ishaq al- Kindi; Karl Gjarbers, Leipzig, 1948

كيمياء العطر والتصعيدات ، غير أنه بعد مراجعة النسختين وجدت أنهما متطابقتان ، أى أنهما رسالة واحدة . ولا غرابة فى ذلك ؛ لأن الرسالة التى طبعت تحمل العنوانين معاً ، فهى تبدأ على هذ النحـــو :

« كتاب يعقوب بن اسحاق الكندى فى كيمياء العطر والتصعيدات »

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كثير كما هو أهله ومستحقه ، وصلى الله على محمد عبده ورسوله وآله وسلم

هذا كتاب الترفق فى العطر

أبواب صنعة المسك

هناك اذن عنوان رئيسى هو كيمياء العطر يوجد فى صـــدر الرسالة ، ثم عنوان آخر فرعى بعد البسملة والحمد . وقد حققها الأستاذ كارل جاربرز عن نسخة خطية موجودة فى آيا صـــوفيـا برقم ٣٥٩٤ .

أما الرسالة الخطية التى يشار اليها فى الفهارس الحديثـة باسم الترفق فى العطر ، (انظـــر المتحف البريطـــانى ، شرقى ؛ رقم ٩٦٧٨ ، وتيمور بدار الكتب المصرية ، صناعة ، ٤٦) فانها تبدأ بشكل آخر نثبته فيما يلى[١] :

---

(١) هذا النقل عن النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة جامعـــة القاهرة .

« كتاب الترفق فى العطر
المعروف بعطر نامة(١) من قبل الطب
تأليف
يعقوب بن اسحاق الكندى
فى كيفيات العطر والتصعيدات
رحمه الله . آمين »

ويبدأ الكتاب فى الصفحة التالية بعد البسملة والحمد بقوله : « هذا كتاب الترفق فى العطر . أبواب صنعة المسك » .

الكتاب اذن واحد ، وله عنوانان . ويبدو أن الذين قاموا بفهرسة الكتابين لم يتأملوا سوى صدر العنوان ولم يمضوا فى فحص المضمون أو حتى قراءة باقى العنوان ، ولم يوازنوا بين النسختين ، فوقعوا فى هذا الوهم الذى أدى الى الخلط .

ولكن الخطير حقا هو الرسالة ذاتها أهى من تأليف الكندى أم منسوبة اليه . والجواب عن هذا السؤال يتضح من قراءة محتوى الرسالة ،اذ نتبين فيها الملاحظات التالية :

١ — جاء تحت عنوان «أبواب صنعة الغوالى» وهى تبدأ من صفحة ١٦ من المطبوع : « من ذلك الغالية القطرانية الفاخرة : يؤخذ قطران الدازين الجيد ... الخ . (الى نهاية الصنعة ، حيث يقـول) :

وهذه الصنعة أخذتها من أبى يوسف يعقوب بن اسـحاق

(١) نامه باللغة الفارسية تعنى كتاب .

الكندى ، وقد رأيته ، وقد عمله وفتقه قدامى . وأخذت من هذا الجسد ، ودفعته الى كثير من العطارين ، فعمله ؛ وخرج عنه فى حساب الغالية التى هى من مسك وعنبر ومسك مرتفع فقط ، وجرى مجراها ، وعلمته اياها ، فهو يعمله على وصفنا » .

وليس من المعقول أن يحكى الكندى عن نفسه أنه أخذ هذه الصنعة عن الكندى ، فلا بد أن صاحب الحكاية شخص آخر خلاف الكندى ، وهذا الشخص هو مؤلف الكتاب .

٢ — ونجد بعد ذلك مباشرة العنوان التالى : « صنعة غالية كان يعملها أبانا العطار » ثم تبدأ الصنعة على هذا النحو : « تأخذ القطران الجيد الدازين ... الى قوله (ص ١٩) ، وهذا يسمى الرشيدى : لأن ولد أبان يزعمون أن هذه الغالية كان أبان يعملها على ما قلنا ، ولا يدخل فيها عنبر ؛ فهذا أجود ما يكون من عملها . فأما اليوم فيلقون على كل خمسة أجزاء من الجسد(١) الوزن الذى قلنا من المسك وأصحابه . فاحتفظ بها فانها غالية » .

ومن الواضح أن الصنعة المذكورة ليست من عمل الكندى ، لأن أبان كان يصنعها زمان الرشيد ولما يزل الكندى صبيا صغيرا . فاذا فرض أن الرسالة من تأليف الكندى ، فكأنه لم يفعل الا تسجيل ما كان يجرى عليه العمل فى صناعة العطور . واذا مضينا مع

---

(١) الجسد فى اصطلاح الكيمائيين المادة التى يشتغل بتحويلها ، وهو الجسم المركب • وفى اصطلاح خاص الأجساد السبعة هى الذهب والفضة والرصاص والاسرب ، والحديد ، والنحاس ، والخارصين •

هذا الفرض فلا بد أن الكندى كان يغشى أماكن الصناع ليلتقط من أقوالهم أسرار الصناعة . وليس فى سيرة الكندى ما يدل على ذلك ولو أن ذلك غير بعيد .

٣ — وعقب هذه الصنعة ، وفى الصفحة السابقة ذاتها نجد عنوان صنعة أخرى هى :

« صنعة غالية أحمد بن على أخذتها عنه بمصر » . ويمضى عمل الصنعة على هذا النحو : « يؤخذ الفستق الخراسانى .. الخ (الى قوله فى وسط الكلام عن الصنعة) : أخبرنى أحمد بن على ، قال : عمل هذه الغالية رجل من الحكماء لخالد بن يزيد بأرمينية لختان بعض ولده » .

نقول : لم يعرف عن الكندى أنه رحل الى مصر حتى تسنح له فرصة الالتقاء بمن يدعى « أحمد بن على » ، ليأخذ عنه سر هذه الصنعة . والخبر كله يدعو الى الريبة : اذ ليس من قبيل الصدفة أن يذكر فيه اسم شخص فى مصر ، ويقحم فيه اسم خالد بن يزيد أول من نقل أو نقلت له كتب الصنعة . ونحن نعلم أن هذا العلم كان مستقرا فى مصر منذ زمن قدماء المصريين ، وتطور على يد علماء الاسكندرية . والأغلب أن كتب الكيمياء نقلت عن المدرسة الاسكندرانية التى كانت لا تزال قائمة فى مصر عند الفتح الاسلامى ، وفى أثناء القرن الأول للهجرة .

لهذا كله نميل الى الاعتقاد بأن الرسالة ليست للكندى بل منسوبة اليه ، وأن مؤلفها كان على صلة به ، يستشيره ،

ويستفيد منـه المعرفة العلمية النظرية وقد يستفيد من تجاربه العملية .

الحق كان الكندى صاحب مدرسة [1] فى الفلسفة والعلوم ، لا على أنه كان يفتتح مدرسة تستقبل الطلبة ، بل بمعنى التفاف جماعة من التلاميذ حوله يأخذون عنه ، ويذيعون آراءه . ومن جملة هؤلاء التلاميذ أحمد بن الطيب بن مروان السرخسى المتوفى ٢٨٣ هجرية ، قال عنه المسعودى فى مروج الذهب (جـ ٤ ص ٢٥٩) « صاحب يعقوب بن اسحاق الكندى .. وكان موضعه من الفلسفة لا يجهل » .

ويبدو أن بعض تآليف الكندى كانت تصدر عن المدرسة باسمه ، كالحال فى هذه الرسالة . ومن هذا الوجه يصح لنا اعتبار كتاب كيمياء العطر من تأليفه أو من تأليف أحد تلاميذه بعد عرضه على أستاذه واجازته . على كل حال فان الفقرات التى أوردناها ، والتى تزعزع الثقة فى صحة نسبة الرسالة ، لابد أنها أقحمت فيما بعد — ان صح أن الرسالة للكندى — أضافها أحد العلماء الى النسخة التى كان يقتنيها ، وجاء النساخ فأدمجوا الاضافات فى المتن ، كما هو معروف عند المشتغلين باخراج الكتب الخطية وتحقيقها .

* * *

---

(١) انظر : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، ص ٧١ ، حيث يقول الدكتور مايرهوف : «والكندى الذى عاش آنئذ فى بغداد وكان أول فيلسوف مسلم ، لم يكن يدير أية مدرسة ، وانما كان يعطى دروسا خاصة » .

ولكى نستكمل الصورة عن صناعة الكيمياء ، وعن «صنعة» العطر أو كيميائه بخاصة ، نورد صنعتين وردتا فى أول الكتاب ، وهما خاصتان بصنعة المسك .

١ — تأخذ زراوند صينى خمسة مثاقيل ، ورامك جيد طيب — وهو الذى يقال له رامك المسك — مثقالين ، وبراونه عود جيد مثقالين ، ودم الأخوين مثقال . تسحق هذه ناعما ، ثم قطر عليه قطرة دهن زنبق خالص رصاصى ، ويسحق به ناعما . ثم تصيره فى خرقة كتان صفيقة جيدة ، ويدلك حتى يخرج دسم الدهن فى الخرقة ، يخرج طيبا ، يحمل منه اثنين ومن المسك واحد يخلط به ناعما ، ويباع بحساب واحد جيد ، ان شاء الله .

٢ — صنعة مسك آخر :

تأخذ زراوند صينى ما شئت ، وانقعه فى ماء عذب فى الظل خمسة أيام فى قدح زجاج تجدد له الماء كل مرة ، ثم أخرجه بعد ذلك ، وجففه فى الظل ، ثم انقعه بعد ذلك فى لبن حليب ضأن ما يغمره خمسة أيام أيضا تجدد له اللبن فى كل يوم مرة ، ثم اخرجه بعد ذلك ، وجففه نعما . ثم اسحقه على صلابة حتى يصير هباء ، ثم قطر عليه زنبق خالص قدر ما يكسر غباره ، ثم اجمل على كل عشرة مثاقيل مسك وأنعم سحقها جميعا ، واجعله فى قارورة يجىء غاية . مجرب .

* * *

واذا كنا قد ارتبنا فى كتاب كيمياء العطر للأسباب التى ذكرناها ، فهناك سبب آخر يدعو الى الارتياب هو خلو صدر

الرسالة من ديباجة الكندى المعهودة فى رسائله . وسنتحدث عن رسالة أخرى له يمكن ادراجها تحت كتبه الكيميائية ، لأن الموضوع الذى يعالجه تستخدم فيه عمليات أدخلت فى الكيمياء الصناعية التى كانت متداولة فى ذلك العصر . ويمكن أن تصنف الرسالة تحت ما سميناه « المصنوعات الحضارية » وهى من جملة ما وضعه ابن النديم تحت كتبه الأنواعيات .

انها رسالة فى السيوف وأجناسها .

وسترى معى من ديباجتها ، ومن أسلوبها ، أنها من روح الكندى ومن قلمه ، لا تشك فى ذلك . نشرها الأستاذ عبد الرحمن زكى فى مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، المجلد الرابع عشر ، الجزء الثانى ، ديسمبر ١٩٥٢ . حققها على نسختين خطيتين ، احداهما من ليدن ، والأخرى من الأستانة . وقد اعتبر نسخة ليدن أصلا ، ولذلك لم يدخل الديباجة فى جملة الرسالة مع أن هذه الديباجة مما يرجح نسبتها للكندى . واليك نصها :

« بسم الله الرحمن الرحيم . وما توفيقى الا بالله العظيم . رسالة يعقوب بن اسحاق الكندى الى بعض اخوانه فى السيوف .

أيدك الله بدرك الحق ، وحصنك من شبه الباطل ، وألبسك علما نافعا ، وفهما بارعا ، يبلغك بهما نهاية مرادك من الخير فى أكمل عافية وأحسن ستر .

فهمتَ — أفهمك الله جميع الخيرات ، وأسعدك فى دار الحياة ودار الممات — ما سألت من رسم كتاب فى معرفة السيوف وأجناسها وطبعها ، ليكون عندك من ذلك علم تشارك

به أهل المعرفة فيها — وقد بلغت فى ذلك رضاك بقدر طاقتى ، ومدى معرفتى لذلك ، وبحثى ذوى العلم ممن أدركت من أهل هذه الصناعة — كان قديما الى علم شريف الأمور . وقد رسمت ، أطال الله بقاءك ، فى كتابى هذا جميع ما سألت عنه فى أمرها مع الفراسات الكاشفة » .

المهم فى هذه الديباجة أن الكندى يوضح المنهج الذى سلكه ليظفر بالمعلومات اللازمة عن هذا الفن ؛ فكان من جملة منهجه مباحثته لأهل هذه الصناعة . ولعل هذا يلقى ضوءا على الرسالة السابقة فى كيمياء العطر ، وكيف توصل الى معرفة صناعة العطور عن طريق اتصاله بأرباب الصنعة .

ولم تجر عادة العرب أن يسموا تشكيل الحديد لصناعة السلاح كيمياء ، ولكن العمليات التى كانت تجرى على الحديد من حمى فى النار ، ونفخ النار لزيادة اشتعالها ، وتنقية هذا المعدن من خبيثة ، واستخلاصه من المواد المختلطة به ، وسقى الحديد وسبكه ، وطبعه وعمله ، شديدة الشبه بما كان يجريه صائغ الذهب والفضة . وبعد فان صناعة السلاح على النحو المذكور من باب الصنعة ، أو التكنولوجيا .

يقسم الكندى السيوف بحسب الحديد الذى تطبع منه الى قسمين : معدنى وما ليس بمعدنى . « والمعدنى ينقسم قسمين ، الى الشابرقانى ، وهو المذكر الصلب القابل للسقى بطباعه ؛ والى النرماهن ، وهو المؤنث الرخو الذى ليس بقابل للسقى بطباعه . وقد يطبع فى كل واحد من هذا الحديد مفردا ، وفيهما

معا مركبين .. فأما الحديد الذى ليس بمعدنى فهو الفولاذ ، ومعناه المصفى ، ويصنع من المعدنى بأن يلقى عليه فى السبك شىء يصفيه ويشد رخاوته ، حتى يصير متينا لدنا يقبل السقى ، ويظهر فيه فرنده » (ص ٥ ، ٦) .

والفولاذية أصناف ثلاثة : العتيق ، والمحدث ، وما ليس بعتيق ولا محدث . ولا يراد بالعتيق القدم فى الزمان كالحال فى الخمر التى تجود مع تعتيقها ، بل الجودة والكرم فقط ، كما يقال فرس عتيق ويراد به كريم . فما لحقته خواص الكرى فهو عتيق فى أى دهر صنع . فالسيف العتيق هو الجيد ، والسيف المحدث هو الردىء ، وان كان قد طبع قبل زمن عاد .

والسيوف العتيقة ثلاثة أقسام بحسب المناجم التى يستخرج منها الحديد ، ولذلك توصف باسم البلد أو الموضع الذى يستخرج منه الحديد . هذه الأقسام الثلاثة هى على الترتيب بحسب جودتها : اليمانية ، والقلعية ، والهندية ؛ أى نسبة الى اليمن ، والقلعة موضع فى البادية ، والهند .

ويسمى صناع السيوف « صياقلة » نسبة الى الصيقل الذى يشحذ السيوف ، والصيقل صيغة مبالغة من صاقل ، والجمع صياقلة . ولهم اصطلاحات أثبتها الكندى كما تستعمل عندهم . مثال ذلك أنهم يسمون السيف الذى ليس بعتيق ولا محدث « غير مولد » ، « وهى سيوف تطبع باليمن من الحديد السرنديبى والسليمانى ، فيقال غير مولد السليمانى ، وغير مولد السرنديبى » . (ص ٩) .

والسرنديبية أربعة أنواع ، أولها ما طبع بسرنديب وهى جزيرة فى جنوب الهند وتسمى أيضا سيلان . ثم الخراسانية ، والمنصورية ، والفارسية ، وهى التى يجلب حديدها من سرنديب وتطبع فى خراسان ، أو المنصورة مدينة بالسند ، أو فارس . وتسمى الفارسية الخسروانية ، ومنها ذوات تماثيل وشجر وغير ذلك من الصور ، ومنها سواذج .

ومن اصطلاحات الصياقلة « الحديد المعمول » يريدون الفولاذ . والحديد المعدنى يقابل الحديد المعمول ، والمعمول هو الذى تجرى عليه عمليات التنقية والتصفية والسقى . والحديد منه ذكر وهو الشابرقان ، ومنه أنثى وهو النرماهن ، كما ذكرنا . وكل السيوف تصنع من الحديد الأنثى ؛ ولكن : « قد يطبع من الذكر سيوف ، وهى سيوف يابسة تنكسر سريعا اذا لقيت الكرائه وتسرع فى اللحم ؛ الا أنها لا يستوى سقيها ، لأن الذكر من الحديد تكون فيه عروق لينة نرماهن فتقع فى شفارها كثيرا ، فلا تقبل هذه العروق السقى ، فتبتر عند الضرب . فأما ما قبل منها السقى فتبتر غروبها [1] اذا لقيت الكرائه أو تنكسر ؛ فليس يكاد أحد أن يطبع منها الا جاهل بها ، أو ضرورة فى موضع لا يمكن فيه غير الحديد الذكر . وهذه السيوف لا فرند لها فى طرح ولا غيره . وهى جاسية لا تنثنى ولا تهتز ، ولا صفاء

---

(١) الغرب حد السيف ـ وقد استعمل الكندى هذه اللفظة فى كتاب الفلسفة الأولى .

لحديدها ولا ماء ، شديدة السن ، مختلفة الشفار مواضع خشنة ومواضع لينة » (ص ١٢) .

فهذا تقسيم السيوف من جهة جوهرها ، أى الحديد الذى تصنع منه .

وتنقسم السيوف أصنافا من جهة شكلها وصنعتها . وللصياقلة فى ذلك اصطلاحات يتداولونها فيما بينهم . منها :

أرض السيف : يعنى الموضع من الحديد الذى لا فرند فيه ، فيقولون : أحمر الأرض ، وأخضر الأرض ، وأكدر الأرض .

فان قيل أبيض الحديد ، أو أصفر الحديد ، أو غير ذلك ، فالمقصود السيف .

ومنها : قبل الطرح أو بعد الطرح ، يعنى الدواء الذى يلقى على الحديد ليظهر له فرلد .

ومنها : السيف الأحمر ، وهو المجلى الذى لم يطرح عليه الدواء بعد ، فان الصياقلة تسمى هذا الدواء : الجلاء الأحمر .

وقد وضع الكندى هذه الاصطلاحات وعرفها لأنهـا مما يجرى بين أرباب الصنعة لا يكاد يعرفها غيرهم ، ولذلك قال : « وانما استعملت هذه الأسماء لك دون تفسيرها لتعرف معانيها فى ألفاظهم ، لئلا يغيب من أمرها شىء ، ان شـاء الله تعالى » (ص ١٥) .

وأشكال السيوف موصـوفة ، وقد رسم منها شكل واحد فقط فى احدى النسختين الخطيتين ، ولكن يمكن من الوصف

اللفظى عمل رسوم لهـا كلها ؛ وقد قدرت أطوالهـا وعروضها بالأشبار والأصابع . وللسيوف أطوال مقننة متعارف عليها ، مثل الخفاف الفلجورية التى : « تكون سـواذج لا شطب فيهـا ، مختلفة فى الطول ما بين الثلاثة أشبار أربع أصـابع الى أربعـة أشـبار . وانما أقروها على هـذا الطول مخـافة أن تنقص أوزانها » (ص ١٧) . والوزن يكون بالأرطال ؛ فالسيوف العراض طولها ثلاثة أشبار ونصف ، وأوزانها ما بين الرطلين ونصف الى ثلاثة أرطال غير ربع .

ويقدر ثمن السيف بوزنه ؛ مثال ذلك : السيف الذى وزنه ثلاثة أرطال غير ربع فهى : « مضطربة القدود شديدة الالتواء . وانما تترك مضطربة مخافة أن تدخل النار فتنقص أوزانها . وانما أثمانها بأوزانها » (ص ١٨٠) .

ويعـالج السيف الـذى يثلم حـده من كثرة الضرب فلا يقطع « بأن يؤخـذ رماد الحمام بعد أن تأتى على الرماد ساعات من النهار وتلين ناره ، فيدس السيف فى الرماد ؛ ويتعاهد بالنظر ، فاذا صار طاووسى اللون وضع على شفرتيه من الزيت شىء ، ويترك حتى يبرد فى موضع لا يصيبه الماء ولا الريح ، فانه ان أصـابته الريح اعوج ولم يؤمن عليه الكسر . فانه بعد هذا العلاج يقطع ، ويؤمن عليه الكسر . »

وقد حـددت أثمـان السيوف ، بحسب وزن السـيف ، ونوع فولاذه ، وجودته ورداءته . مثال ذلك أن السيف القلعى

« اذا كان فيه ثلاثة أرطال غير ربع[1] يساوى عشرة دنانير الى خمسة عشر دينارا ، على قدر القدّ [2] والصباحية وان كان عرقا — أى فيه عروق — يساوى خمسة دنانير . فاذا كان يمانى فى هذا الوزن والصباحية يساوى ما بين الخمسين دينارا الى المائة.

أما السيوف الرديئة ، أو بلغتهم « المولدة » ، فيقل ثمنها حتى لقد يصل الى أربعة دراهم أو ستة ، وهى التى كانت تطبع بالبصرة . والسيوف الدمشقية كانت تبلغ ما بين خمسة عشر درهما الى عشرين .

وكانت السيوف الكوفية مشهورة قاطعة ، وهى أقطع من الفارسية وأصبرها على الكريهة ، ويبلغ ثمنها ثلاثة أضعاف الفارسية اذا تساوى السيفان فى الوزن . (ص ٣١) .

والمادة التى تستخدم فى الحمى لها أثر فى صفاء السيف ولونه . ففى سرنديب لا يحمون بفحم القصب بل بفحم الخشب اللين ، وبفحم الخلاف[3] فيخرج فرنده أصفر اللون . واذا أحب البغداديون تطهير جوهره « مرجوه » ، وهو اصطلاح آخر يريدون به : وضعوه فى رماد الحمام الحار . وفى خراسان يطبعون السيف بفحم البلوط ، أو بفحم الغضا ، « وهما جميعا يأخذان منها الحديد أخذا شديدا ، فيكون له أطهر جوهرا »

* * *

(١) غير ربع بالاصلاح الحديث « الاربع » ، فيكون الوزن ٢⅔ رطلا .

(٢) القد القطع الذى يستأصل ، والصباحية الأسنة العريضة ،

(٣) الخلاف نوع من الصفصاف .

نكتفى بهذا القدر عن الكندى العالم والكيمائى ، وبخاصة العالم الرياضى ، ونعتقد أننـــا قد كشفنا بذلك جانبا من جوانبه كان مجهولا حتى اليوم . ولعلما ينشر فى المستقبل من مخطوطاته الرياضية يلقى على فلسفته مزيدا من الضوء .

ان اهتمام فيلسوف العرب بالرياضـيات اتجـه به وجهة أفلاطونية أكثر منها مشائية . ولكن الفلسفة الاسلامية لظروف تاريخية وثقافية مالت نحو المشائية ، فلم يظفر الكندى بالمكانة التى كان ينبغى أن يتبوأها ، وقدم عليه المتأخرون الفارابى المعلم الثانى لأنه أخذ بمنطق أرسطو ، وابن سينا الشيخ الرئيس لأنه فى شفائه حذا حذو المعلم الأول . وكانت تلك النزعة الرياضية فى تفسير الأشياء مثار طعن عليه ، مما نجده عند ابن رشد .

وقصة هذا الطعن بتمامها تتصل بالبحث فى الأدوية المركبة وعلاقة ذلك بشفاء المريض ، والنسبة التى ينبغى أن يركب منها الدواء . وللكندى فى هذا الموضوع رسالة لم يرض أبو الوليد عما ورد فيها من آراء فاعترض عليها فى كلياته .

ورسالة الكندى عن الأدوية المركبة مفقودة فى اللغة العربية ، ولها ترجمة لاتينية بعنوان "De medicinarum Compositarum gradibus" طبعت سـنة ١٥٣١ فى ستراسـبرج . ويعـد هذا الكتاب أول محاولة لتقـدير الأدوية posology على أساس رياضى . والنظرية التى يذهب اليها الكندى فى هذا التقدير أن وزن الدواء يتناسب تناسبا هندسيا مع تأثيره على البدن . وعارض الكندى أطبـاء آخرون ، أو معظم الأطبـاء ، فقالوا ان هذا

التناسب حسابى ؛ ومن الفريق المعارض ابن رشد الذى أورد مذهبه فى كتاب « الكليات »[1] ، مصرحا بنقد الكندى . وقبل أن نثبت العرض والنقد ، نمهد بكلمة عن الموضوع نفسه ، فنقول:

يتحـدث ابن رشـد عن القوانين التى يجرى بها العمل فى « كمية ما يجعل من الدواء المفرد فى المركب » ، فانه ليس أى كمية اتفقت توضع فى الدواء ، بل بحسب قوة الدواء وضعفه . فاذا كان ذلك فى الدواء المفرد ، فينبغى اعتبـار ذلك فى المركب ، فيجعل من الدواء القوى كمية أقل ، ومن الضعيف كمية أكثر .

ومن المهم أن يعرف الطبيب اذا ركب دواء فى أى درجة هو من قواه : الأول أو الثوانى أو الثوالث . ذلك أن الأدوية المفردة مرتبة حسب الكيفيات الأربع الحار والبارد والرطب واليابس . وقد يكون الدواء المركب حارا كله أو باردا كله ، أو مركبا من الحار والبارد ، وهكذا ، فعندئذ تكون مفرداته متضادة ، أى حارة وباردة ورطبة ويابسة .

واحدى المشاكل التى يواجهها الأطبـاء فى الأدوية المركبة نسبة المركبات القوية والضعيفة والحارة والباردة ، أتكون نسبة

---

(١) كتاب الكليات لأبى الوليد محمد بن رشـد الاندلسى ــ منشورات معهد فرانكو ١٩٣٩ ــ اللوحات ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ــ وقد نشر هذا الكتاب بالفوتوستات ، أى صورت لوحات المخطوطة وطبعت منها نسخ فى كتاب ، ولم يحقق بالعربيـة حتى الآن . وتوجد من الكليات ترجمة لاتينية مطبوعة بعنوان Colliget وهى التى يرجع اليها المستشرقون .

عددية أم هندسية . أما ابن رشد فيذهب الى النسبة العددية ، وفى ذلك يقول :

« الحار فى الدرجة الأولى البارد فيه أعظم نسبة الى الحار منه فى الدواء الحار فى الدرجة الثانية ، وفى الثالثة أصغر منه من الثانية . واذا كان كذلك فالدواء المعتدل فى الأدوية المتجانسة القوى هو أقرب المراتب فى أن يحط ما فوقه ، اذ كانت نسبة المتضاد فيه تقرب من أن تكون نسبة تعادل . ثم بعده ما كان فى الدرجة الأولى ، ثم فى الثانية ، ثم فى الثالثة . مثال ذلك أنا متى خلطنا دواء معتدلا مع حار فى الدرجة الثانية ، فانه ليس فى قوته أن يصرفه الى الدرجة الأولى ، لأن الذى يفعل ذلك انما هو البارد فى الأولى ، لكن أقل مما يحط المعتدل ، اذ كان الدواء فى الأولى نسبة البارد فيه الى الحار أصغر نسبة منها الى المعتدل ، كما أن نسبته الى المعتدل أصغر من نسبته فى البارد فى الأولى . ولذلك لم يمكن فى الدواء المعتدل أن يحط من الحار مثلا فى الثانية مثل ما حط البارد فى الأولى ، ولا يمكن أيضا أن يحط الحار فى الثانية من الحار فى الثالثة مثل ما يحط الحار فى الأولى . وأكثر من ذلك المعتدل أو البارد فى الأولى . لكن انما يكون هذا كله بعد أن يتحفظ بتساوى الكميات أعنى تساوى القوة . وهذا كله تأويل بيّن بنفسه .

ولجهل الحدث من الأطباء بهذه الأشياء تراهم يقولون ان الدواء الحار فى الأولى اذا خلط مع حار فى الثالثة صيّره فى الثانية . ليت شعرى ، فاذا خلطنا به البارد فى الأولى الى أى درجة

يصيره البـارد ؟ فان قالوا الى المرتبة الثانية فقد صار الحار فى الأولى والبارد فى الأولى يصـيران الحار فى الثانيـة الى مرتبة واحدة . وان قالوا ان البـارد فى الأولى يصير الحار فى الثالثة حارا فى الأولى ، فسيصير البـارد فى الثانيـة الحار فى الثالثة معتدلا .

وهذا كله تخبط . والذى أوقعهم أولا فى هذا التخبط انما هو الرجل المعروف بالكندى . وذلك أن هذا الرجل كتب مقالة أراد فيها أن يتكلم على القوانين التى بها يعرف الدواء المركب ، فخرج الى التكلم فى صناعة العدد وصناعة الموسيقى على جهة ما يعرض لمن ينظر فى الشىء النظر الذى بالعرض . وأتى هـذا الرجل فى ذلك الكتاب بهـذيانات وشناعات ، وجعل يقول ان نسبة الدرجات الأربع من درجات الأدوية هى نسبة الأضعاف ، حتى تكون الدرجة الرابعـة ستة عشر ضعفا . وذلك أنه جعل الأولى ضعف المعتدل ، والثانية ضعف الأولى ، والثالثة ضعف الثانية ، والرابعة ضعف الثالثـة . فهلا كفاه فى ذلك أن يقول ان الثانية ضعف الأولى ، والثالثة ثلاثة أضعافها ، والرابعة أربعة أضعافها ؛ فان هـذا هو الذى قصد فى ترتيبها لتكون مراتبها مستوية . وذلك أنهم أخـذوا أول دواء يظهر منـه على البدن حرارة محسوسة فجعلوه فى الدرجة الأولى ؛ ثم عمدوا الى دواء بعده عن الثانية بعد الثالثة عن الأولى فجعلوه فى الثالثة . فهذا فيه ثلاثة أضعاف الأول ، وكذلك فى الرابعة » .

يحسن بنا توضيح ما سبق بجدول يبرز فكرة ابن رشــد ، فيكون ذلك على النحو التالى :

الدرجات	المعتدل	الأولى	الثانية	الثالثة	الرابعة
ابن رشــد	١	١	٢	٣	٤
الـكندى	١	٢	٤	٨	١٦

ثم يمضى ابن رشد فى نقد الكندى على أساس أمور ثلاثة بفرض رفع نسبة الدواء هندسيا لا عدديا . والنقد الأول أن الدواء يصبح قاتلا ؛ والثانى اختــلال التدرج ؛ والثالث ذهاب التفاوت . وهذا نص كلام ابن رشد :

« وأما على رأى الـــكندى فانه يلزم أن يكونوا قد جعلوا المرتبة الثانية تزيد على الأولى . فأى ضرورة — ليت شعرى — كانت تدعو الأطباء الى أن يتحفظوا هذه النسبة ؟ وعلى هــذا فكانت تكون الأدوية التى فى الدرجة الثالثة قاتلة فضــلا عن الرابعة ، لأن الأدوية تخرج عن المعتدل ستة عشر درجة ؛ كيف حال الأبدان معها ؟ .

وأيضا يكون بعد الدرجة الرابعة من الثالثة ليس بعد الثالثة من الوسط ، فكان يجب عليهم فى مثل هذا الفرض أن يدرج ؛

وكذلك فيما بين الثالثة والثانية ، فانه على هذا ليس تكون مراتب الدرج متساوية . وأى اختلال فى هذه الصناعة أعظم من هذا الاختلال . وذلك انما قصد له من أول الأمر من حفظ مراتب زيادة القوى بعضها على بعض ، كان يفوتنا . وذلك أن المرتبة مثلا التى نسبتها الى الأولى فى التساوى نسبة الأولى الى المعتدل كانت تفوتنا . وأكثر من ذلك فيما بين الدرجات الأخر ، لأنه على رأى الكندى كلما ارتفع عظم العرض بينهما حتى لو كانت بينها درجة خامسة لكانت اثنين وثلاثين جزءا ، لأنها كانت تزيد على الرابعة بستة عشر جزءا .

وهذا كله هذيان ، وتكلم فى أشياء ليس لها وجود » .

وقد ذهب الأستاذ ليون جوتييه فى بحث له عن رواد علم النفس الطبيعى (١) ، وفى فصل عن الكندى وابن رشد فى كتابه باللغة الفرنسية عن ابن رشد (٢) ، الى أن الكندى سبق فيبر Weber ، وفشنر Fechner ، اللذين ظهرا فى القرن التاسع عشر بنظرية التناسب الهندسى (أى اللوغاريتم) بين المؤثر وبين الاحساس . ولكن نظرية الكندى لم تلق فى زمانه صدى فماتت الى أن ظهرت مرة أخرى بطريقة تجريبية على يدى العالمين الألمانيين .

ولننتقل الآن الى الكلام عن الكندى فيلسوف النفس .

---

(١) Leon Gauthier: Antécédents gréco-arabes de psychon-physique; B eyroath, 1938 .

(٢) Leon Gauthier: Ibn Rochd, Paris,. 1948, pp, 95-112.

فيلسوف النفس

كانت النفس ولا تزال مبحثا رئيسيا فى الفلسفة ، وقد خاض كل فيلسوف فى أمرها وذهب فى ذلك مذهبا يختلف عن غيره . ومن الطبيعى أن يكون الكشف عن ماهيــة النفس على رأس المطالب الفلسفية ، لأنها جوهر الانسان » وهى التى يشير اليها كل واحد بقوله : أنا ، وينسب اليها أفعاله وأفعال غيره بقوله : نفسى ونفسك .

ومع ذلك فالنفس شىء لا يقع تحت الحس حتى تكون ذا طول وعرض كالماديات » على الرغم من أن البشرية فى طفولتها تصورت النفس تصورا محسوسا . ولم تستطع الفلسفة التخلص تماما من ذلك التصور الحسى حتى بعد تطورها وتقدمها على أيدى سقراط وأفلاطون وأرسطو .

وقد انتهت الفلســفة اليونانيــة من النظر الى النفس الى ضربين : الأفلاطونى والأرسططاليسى . فأفلاطون يقســم النفس قسمة ثلاثية هى : الشهوانية والغضبية والعاقلة ؛ ويذهب الى انفصالها عن البدن وخلودها بعد فنائه ، وله فى محاورة فيدون أدلة مشهورة على ذلك الخلود .

أما أرسطو فقد نظر الى الكائن الحى من حيث هو كذلك ،

فذهب الى أن النفس مبدأ الكائنات الحية ، وجعل للنبات نفسا وظيفتها التغــذى والنمو والتوليد ، وللحيوان نفســا وظيفتها الحس والتخيل الى جانب الوظائف السابقة ، وخص الانسان بالنفس العاقلة . والنفس عند المعلم الأول صورة للجسم كأى كائن طبيعى ، وهى من حيث كذلك توجد مع وجود البدن وتفنى مع فنــائه ، ولا تفــارق ، اللهم الا العقل الفعال فقط ، الذى اختلف فى أمر مفارقته المفسرون .

ثم ان أفلوطين أكبر فلاســفة الأفلاطونية المحدثة اعتمد على مذهب صــاحب الأكاديميــــة وتطور به ، وكانت لــه نظرية ميتافيزيقية فى الوجود تذهب الى وحدته وتجعل الواحد رأس الوجود ، وعن الواحد يفيض العقل ، ويفيض عن العقل النفس . فكان العقل بذلك فى مذهب أفلوطين أسبق من النفس .

هــذه الآراء كلها نقلت الى اللغــة العربيــة على الرغم من تباينها الأساسى وتعارضــها الجوهرى ، وكانت فى أول الأمر مصدر بلبلة فى عصر الترجمة ، وكان أكثر من اضطرب فى أمرها الــكندى ، لأنه هو الذى أصلح ترجمة تاسوعات أفلوطين التى نسبت خطأ الى أرسطو ، وسمى الكتاب باسم الربوبية .

والذى يستخلص من الرســالة الصغيرة التى كتبها الكندى بعنوان : « القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطن وســائر الفلاســفة » أنه يميل الى مذهب أفلاطون وأفلوطين ، ولا يأخذ عن أرسطو شيئا فى هذا الصدد ، لاختلاف وجهتى نظر أفلاطون وأرسطو اختلافا جوهريا .

فالنفس عند أفلاطون مفارقة ، خالدة ، وهى مصدر المعرفة ، وتنقسم قسمة ثلاثية شهوانية وغضبية وعاقلة . وأضاف أفلوطين الى ذلك أنها تصدر عن العقل الأول ، الذى يصدر بدوره عن الواحد ، كما يصدر الضوء عن الشمس .

وقد جمع الكندى بين المذهبين ، ولعله نقل ذلك عن بعض رسائل الفلاسفة الاسكندرانيين أصحاب المختصرات ، فقال :

« ان النفس بسيطة ، ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن ، جوهرها من جوهر البارى عز وجل كقياس ضياء الشمس من الشمس » .

هذه هى القضية التى يقررها ابتداء ، ثم يشرع بعد ذلك فى اقامة الأدلة وسوق البراهين على صحتها ، وكأنه يعالج مسألة رياضية .

والقضية تقرر أمرين : الأول بساطة النفس ، والمقصود انفرادها عن البدن ومباينتها له ثم مقارنتها ؛ والثانى أصل جوهرها ، وأنها مستمدة من جوهر البارى كقياس ضياء الشمس عن الشمس . هذا الشطر الثانى لم يقدم لنا فيلسوف العرب دليلا فى هذه الرسالة يثبته ، اللهم الا اذا اعتبرنا اشارته الواردة فى العبارة ذاتها من شرفها وعظم شأنها برهانا على روحانيتها الالهية ؛ ويمكن أن نسمى هذا البرهان « برهان الشرف » . واذا اعتبرنا ما يقوله بعد ذلك من أن : « هذه النفس التى هى من نور البارى عز وجل ، اذا فارقت البدن .. الخ » لم نجد

برهانا على نورانية النفس ، بل تقريرا لفلسفة الاشراق المأخوذة عن الاسكندرانية .

ويلوح أنه ساق البراهين على بساطة النفس وجوهريتها فى رسالة لم تصل الينـا ، ومذكورة فى ثبت مؤلفاته تسمى « أن النفس جوهر بسيط غير داثر » ، ولهذا السبب يقول فى رسالته المختصرة التى نرجع اليها بعد تقريره القضية السابقة : « وقد بين أن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مباينة له ، وأن جوهرها جـوهر الهى روحانى ، بما يرى من شرف طباعهـا ومضـادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب » . غير أن الكندى حين يتابع الكلام ينسب القول الى أفلاطون مصرحا باسمه .

ان البرهان على وجود النفس مستقلة عن البدن ومباينتها له ، أنها تغاير النفس الغضـبية من جهـة ، والشهوانية من جهة أخرى ، وفى ذلك يقول :

« ذلك أن القوة الغضبية قد تتحرك على الانسان فى بعض الأوقات فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم ، فتضـادها هـذه النفس ، وتمنع الغضب أن يفعل فعله ، كما يضبط الفارس الفرس اذا همّ أن يجمح به ... وهذا دليل على أن القوة التى يغضب بها الانسان غير هذه التى تمنع الغضب أن يجرى الى ما يهواه ؛ لأن المانع لا محالة غير الممنوع ؛ لأنه لا يكون شىء واحـد يضـاد نفسـه .

فأما القوة الشهوانية فقد تتوق فى بعض الأوقات الى بعض

الشهوات ، فتفكر النفس العقلية فى ذلك أنه أخطأ ، وأنه يؤدى الى حال ردية ، فتمنعهـا عن ذلك وتضادها . وهـذا أيضا دليل على أن كل واحدة منهما غير الأخرى » .

ان السبب الذى جعل فيلسوف العرب يؤثر هذا المذهب فى النفس على مذهب أرسـطو انما هو قرب هـذه النظرية من التعاليم القرآنية الواردة فى الكتاب الكريم . فالله تعالى يقول : « ونفس وما سـواها ، فألهمها فجـورها وتقواها ، قـد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها » . ويقول سبحانه أيضا : « فأما من خاف مقـام ربه ونهى النفس عن الهوى ... » . فالسـيرة الصالحة التى يتطلبها الاسلام أن يضبط المرء نفسه ، وأن ينهاها عن الهوى لينعم بالسعادة فى الدارين . هذا « النهى » القرآنى هو « مضادة » النفس التى يقول بها فيلسوف العرب . فالقاعدة الاسلامية ليست شـيئا آخر خلاف ما فصله الكندى ، ووضعه فى صيغة أدلة وبراهين .

ثم أضاف فيلسوف العرب الى فكرة المضـادة التى تثبت كيان النفس العاقلة ، وسموها على الشهوة والغضب ، تشبيها استعارة من مملكة الحيوان ، ومن عالم الملائكة .

فالانسـان من حيث هو انسان لا يستغنى عن الشـهوة ، ولا يعيش بغير الغضب ، ما دام مركبا من بدن وعقل ، فهو كما قال : حيوان عاقل . وهو بحيوانيتـه التى هى جزء لا يتجزأ من ماهيته يشتهى الغـذاء ويغضب للدفاع . وهو بعقله يتحكم فى شهوته ولا يتركها تجرى على هـواها ، ويكظم غيظه ليتصف

بالصبر والحلم والشجاعة ، كما جاء فى القرآن : « والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس » . هذا هو الانسان المتزن الحقيق بالسعادة . فاذا انساق المرء مع احدى هذه القوى الثلاث وأغفل الباقيتين ، صح أن يشبه بأحد الحيوانات مما يلائم هذه الحال . فالقوة الشهوانية على انفرادها اذا وصف بها الانسان كان كالخنزير ، والغضبية الكلب ، والعاقلة الملك .

يقول الكندى :

« ثم ان أفلاطن قاس القوة الشهوانية التى للانسان بالخنزير ، والقوة الغضبية بالكلب ، والقوة العقلية التى ذكرنا بالملك . وقال : (يريد أفلاطون) من غلبت عليه الشهوانية وكانت هى غرضه وأكثر همته ، فقياسه قياس الخنزير ، ومن غلبت عليه الغضبية فتياسه ، قياس الكلب ، ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية ، وكان أكثر دأبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء والبحث عن غوامض العلم ، كان انسانا فاضلا قريب الشبه من البارى سبحانه ... » .

وقد درج هذا التشبيه عند مفكرى الاسلام ، وجرى فى استعمال الغزالى بوجه خاص ، وتردد فى أكثر مؤلفاته . يقول حجة الاسلام فى « كيمياء السعادة » : « اعلم أن فى جلد ابن آدم أربعة أشياء : الكلب ، والخنزير ، والشيطان ، والملك .. الخ » .

هذه النفس سواء أكانت متصلة بالبدن أم مفارقة له ، فهى مصدر المعرفة الصحيحة عند الانسان . ذلك أن المعرفة على

ضربين : حسية وعقليـــة ، والأولى تقف عند الظواهر ويشارك فيها الانسان الحيوان ؛ أما الثانية فانها تنفذ الى الحقائق ، وهى خاصة بالانسان فقط بشرط أن يرتفع عن المرتبة الحيوانية .

وطريق هذا التسامى عن الحيوانية يكون بالتجرد عن الدنيا ، والتهـاون بالحسيات . وليس هـذا التجرد شيئا آخر سوى الانصراف عن الأمـور الشـهوانية والغضبية . ذلك أن اللذة الحاصلة فى هذا العالم الدنيوى من المآكل والمشارب وغير ذلك تحول دون بلوغ النفس الى المعرفة الصحيحة والتشبه بالبارى . وليس يكفى التجرد من الدنيـا ، بل لابد من النظر الى حقائق الأشياء والبحث فيها ، كما حدث لكثير من الفلاسفة الطاهرين القدماء ، الذين انكشف لهم عندئذ — كما يقول : « علم الغيب ، وعلموا بمـا يخفيـه الناس فى نفوسهم ، واطلعوا على سرائر الخلق » .

ان الزهد فى الدنيا مع النظر والبحث عن الحقائق هما السبيل الى طهارة النفس .

وفكرة الطهـارة ، أو « التطهير » مأثورة عن فيثاغورس ومدرسته منذ القديم . يقول الكندى ناقلا عن « أفسقورس » ، وهو فى الأغلب تحريف لفيثاغورس ما نصه :

« ان النفس اذا كانت وهى مرتبطة بالبدن تاركة للشهوات متطهرة من الأدناس ، كثـيرة البحث والنظر فى معرفة حقـائق الأشياء ، انصقلت صـقالة ظاهرة ... بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبته من التطهير ؛ فحينئـذ يظهر فيهـا صور الأشياء كلها

ومعرفتها ، كما تظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة فى المرآة اذا كانت صقيلة » .

وهنا يصطنع الكندى قضية فلسفية من أخطر القضايا ، لم يتابعه فيها الا فريق قليل جدا من الفلاسفة ، وطائفة كبيرة من المتصوفة .

انها قضية المعرفة كيف تتم عند الانسان وسبيل الحصول عليها . أيكتسب العلم بالمشاهدة والتجربة ثم ينتقل منهما الى تكوين القوانين الكلية التى تنطبق على الجزئيات ، أم أن هذه المعلومات تنكشف أو ينكشف له بعضها عن العلم الالهى الأزلى . واذا كان العلم الهيا لا فضل للانسان فى تحصيله فكيف يفيض عليه من الله .

من الواضح أن الكندى يصطنع فى هذه الرسالة طريق الفيض الربانى فى المعرفة . فهو يقول ان النفس : « فى قوتها اذا تجردت أن تعلم سائر الأشياء بعلم البارى بها ، أو دون ذلك برتبة يسيرة ، لأنها أودعت من نور البارى جل وعز » .

فالنفس لأنها من النور الالهى تستطيع أن تبلغ العلم بالتجرد من الدنيا ، والنظر الى الحقائق والبحث عنها . هذا التجرد يسمو بالنفس من العالم السفلى الدنيوى ، ويرفعها الى عالم العقل فوق الفلك ، فتصبح فى نور البارى مطابقة لعالم الديمومة ، وترى : « بنور البارى كل ظاهر وخفى وتقف على كل سر وعلانية » .

ان الوسيلة التى بها يحصل المتجرد من الدنيا المتطهر من

الأدناس على العـلم الالهى يمكن تسميتها « طريقـة الصقل » أو « طريقة المرآة » . فالنفس كالمرآة اذا صدئت لم تظهر فيها الصور ، واذا انصقلت انعكست الصور عليها . وقد نقل الكندى هذه النظرية عن « أفسقورس » الذى سبق ذكره . وقد جاء فى ذلك ما نصه : « كذلك النفس العقلية اذا كانت صدئة دنسة كانت على غاية الجهـل ، ولم يظهر فيها صور المعلومات . واذا تطهرت وتهـذبت وانصقلت — وصفاء النفس هو أن تتطهر من الدنس وتكتسب العـلم — ظهر فيها حينئذ صورة معرفة جميع الأشياء ؛ وعلى حسب جودة صقالتها تكون معرفتها بالأشياء . فالنفس كلما ازدادت صقالا ، ظهر لها وفيها معرفة الأشياء » .

وقد أخذ بعض المتأخرين ، وبخاصة من الصوفية ، هـذا التشبيه بنصه ، نذكر منهم حجة الاسلام أبو حامد الغزالى الذى ترد فى مؤلفاته المتأخرة « طريقة الصقل » و « طريقة المرآة » . يقول فى كتاب كيميـاء السـعادة مثـلا : « ان القلب (يقصد النفس) مثل المرآة ، واللوح المحفوظ مثـل المرآة أيضا ، لأن فيـه صورة كل موجود . واذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صور ما فى احداهما فى الأخرى .. الخ » .

* * *

وقضية ثانية يقررها الكندى :

النفس الانسانية لا تنام البتة ، وانما هى دائما علامة يقظة . والدليل على يقظتهـا أن الانسان باعتبار أنه مركب من بدن

ونفس من طبيعته النوم ، ولكنه يرى فى النوم عجائب الأحلام ، على الرغم من توقف الحواس عن العمل .

أفاض الكندى فى الكلام عن النوم والرؤيا فى رسالة له تحمل هذا العنوان ، وقد نقلت فى العصر الوسيط الى اللغة اللاتينية De Somno et Visione ، نقلها جيرار الكريمونى فى القرن الثانى عشر الميلادى من جملة ما نقله من كتب العرب بالأندلس . وكانت تلك الرسالة أساس البحث فى هذا الموضوع ان فى الشرق العربى أم فى أوربا اللاتينية . ولم يبتدع الكندى آراءه فى هذه الرسالة ابتداعا ، وأكبر الظن أنه لخصها عن كتاب لأحد الاسكندرانيين جمع فيها ما ذهب اليه أرسطو فى كتابه عن النوم والرؤيا وما ذكره جالينوس وغيره من المتأخرين (١) .

يقول الكندى : « النوم ترك استعمال النفس للحواس جميعا ، فانا اذا لم نبصر ، ولم نسمع ، ولم نذق ، ولم نشم ، ولم نلمس ، من غير مرض عارض ، ونحن على طباعنا ، فنحن نيام » (ص ٢٩٤) . وهذا التعريف هو الذى اشتهر وأثر ، نجده مثلا فى كتاب « الروضة الطبية » لعبيد الله ابن جبرائيل بن بختيشوع المتوفى فى أوائل القرن الخامس الهجرى ، حيث يقول صفحة ٤٩ « النوم هو ترك استعمال النفس للحواس جميعا من غير مرض عارض » (٢) .

(١) انظر هذه الرسالة المنشورة باللغة العربية فى رسائل الكندى الجزء الأول ، للدكتور أبو ريدة ٠ والاحالة الى الصفحات من المطبوع ٠

(٢) الروضة الطبية ـ المطبعة الرحمانية ١٩٣٧ ـ تصحيح الأب بولس سباط ٠

وعلة النوم — بحسب اصطلاحات الطب القديم — برد الدماغ وابتلاله . ولما كانت آلات الحس منبعثة عن الدماغ وناشئة عنه ، فان النفس تترك استعمال الحواس فيحدث النوم .

والعلة المرطبة للدماغ المبردة له ، نفاذ الحرارة الى الباطن ، وبرودة أطراف البدن ، والدليل على ذلك أن الاكثار من الطعام الرطب البارد يدعو الى استرخاء الحواس وعدم استعمالها ، الى جانب ثقل الجفون .

ومن الممكن اجتلاب النوم بالارادة باتخاذ مظاهر النوم ، والاحاطة بالجو الملائم له من سكون الحركة والبعد عن الجلبة ، وفى ذلك يقول : « انا اذا أردنا استدعاء النوم سكنا أبداننا من الحركة ، وأطبقنا أبصارنا ، واحتلنا لاظلام موضعنا ، وباعدنا عنا الأصوات ... » (ص ٣٠٧) .

ومما يجلب النوم الاستغراق فى الفكر ، والاكباب على النظر فى الكتب والتفكر فيها ، مما يؤدى الى سكون الأعضاء ، وبرودة الأطراف لعدم الحركة العارضة ، واسترخاء الحواس ، فيثقل الحس . ومن الواضح أن الكندى يرد العلة النفسانية للنوم وهى استغراق الفكر الى العلة الفسيولوجية ، وهو لذلك يضيف قائلا بعد ثقل الحس : « وعرض لنا النوم بما يرفع ما بطن من الحرارة من البخار الرطب البارد الى أدمغتنا » .

ونحن نقول : انالاستغراق فى التفكيركما يؤدى الى النوم ، فانه كثيرا ما يفضى الى الأرق ، وأن القراءة كما تجلب النوم اذا

كان المقروء ثقيلا ، فانها تطيّر النوم عن الجفون اذا كانت شائقة أو مما يثير الاهتمام .

والتعب الشديد أحد أسباب النوم . والطب الحديث يعلل هذه الظاهرة بافراز حامض اللكتيك فى الجسم مع التعب ، وهذا شيء كان يجهله القدماء ، ولم يتمكنوا من تعليله ؛ ولكنهم قالوا اننا « نحتاج الى تسكين أبداننا من الحركة المتعبة ، فاذا سكناها بطنت الحرارة وارتفعت الى أدمغتنا تلك الأبخرة الباردة الرطبة » (ص ٣٠٨) .

الحق ان النظريات الخاصة بعلاقة النوم بالتعب كثيرة متباينة ، فمنها النظرية العصبية القائلة بانقطاع بعض المراكز العصبية فى المخ ، والنظرية الكيميائية التى تفسر النوم بافراز سموم فى الجسم عقب النشاط والتعب فيحتاج الجسم الى تعويضها ، والنظرية النفسية القائلة بأن النوم هرب مؤقت من الواقع ، وغير ذلك .

وللنوم فوائده ، رسمته الطبيعة لسياسة الأبدان ، فهو نافع فى تكميل الغذاء ، واعانة الطبيعة على بناء الأبدان وتعويضها ما نقد منها .

ان البحث فى النوم وان كان فى ذاته مهما الا أنه كان دائما ممهدا لبحث آخر أهم وأخطر وهو الرؤيا .

والرؤى ، أو الأحلام ، لم يكن البحث فيهما ليظفر بهذه الأهمية لولا ما وقر فى الأذهان من أنها تنبىء عن المستقبل . وكان الانسان منذ خلق ولا يزال الى اليوم يعجب أولا لهذه الظاهرة ،

ويتمنى ثانيا أن يشق حجب الغيب ليطلع على المستقبل ويحقق ما يصبو اليه من أمل .

وللقــدماء مباحث فى الرؤيا وتعليلهــا علميا فى ضوء علم النفس الذى توصلوا اليــه ، وللمحدثين مباحث أخرى فى هذا الموضوع تبــدأ من فرويد الذى ذهب الى أن الحلم تعبير عن رغبة كامنة لا عن حقيقة تقع فى المستقبل . ولا يزال المحــدثون مختلفين[1] ، وآراؤهم فروض لم ترتفع الى مرتبة القوانين .

يرجع الكندى الرؤيا الى قوة من قوى النفس متوسطة بين الحس والعقل هى «المصورة» ، تسمى باليونانية « فنطاسيا » .

والفرق بين الحس والمصــورة أن الحس ينــال صــور محسوساته فى مــادة ، على حين أن المصورة تدرك الأشــياء المحسوسة بلا مادة وفى غيبة المحسوسات .

والمصورة تعمل فى اليقظــة كما تعمل فى النوم ، الا أنها فى النوم أظهر . وتدلنا المشاهدة على أن الشخص المستيقظ تتمثل له صور المحسوسات اذا استغرق فى التأمل ، وكلما كان انشغاله أعظم كانت الصور أظهر وأوضح . وليس الاستغراق فى التفكير والتشــاغل عن الأشياء المحسوســة سوى « ترك اســتعمال الحواس » . فاذا تم الانقطاع عن الحواس انتهى الأمر بالمفكر الى النوم « وصــارت قوته المصــورة هى أقوى ما يكون على اظهار فعالها » (ص ٢٩٦) .

---

(١) انظر كتابنا عن النوم والأرق ص ٩٥ وما بعدها .

ثم ان الحس مقيد بالمحسوس لا يتجاوزه بحيث تطابق الصورة الحسية الموجودة فى الذهن المحسوس الموجود فى الخارج . أما المصورة فلأنها غيرمقيدة بالمحسوس ففى استطاعتها تركيب صورة خيالية ، مثال ذلك أنك تستطيع أن تتصور « انسانا له قرن أو ريش » (ص ٣٠٠) . وقد يتوهم الفكر الانسان طائرا أو ذا ريش ، والسبع ناطقا .

ومن هنا يصل الكندى الى تعريف ماهية الرؤيا بأنها « استعمال النفس الفكر ورفع استعمال الحواس » (ص ٣٠٠) .

ينتقل بعد ذلك الى تعليل أمور أربعة تتصل بالرؤيا ، وهى التنبؤ بالمستقبل أو الرؤيا الصريحة ؛ والرؤيا الرمزية التى تحتاج الى تأويل ؛ ورؤية أشياء من أضدادها ؛ ثم رؤية أشياء فى النوم فلا تقع ولا نجد لها تأويلا وهى أضغاث الأحلام .

ان العلة فى هذه الظواهر الأربع : « ما للنفس من العلم بالطبع ، وأنها موضع لجميع الأشياء الحسية والعقلية »

ليس قولنا ان النفس مكان الأشياء الحسية والعقلية أن المحسوس الخارجى موجود فى النفس ، بل الموجود صورته فقط . وكذلك المعقولات التى هى الأنواع والأجناس ، فان لها وجودا خارجيا ووجودا ذهنيا فى النفس . وهذا هو معنى قول أفلاطون ان النفس علامة بالطبع .

لقد بين الكندى معرفة النفس كل ما فى العالم بطريق الصقل وانعكاس المعلومات فيها كما تنعكس فى المرايا ، وذلك فى رسالته فى النفس . وفى رسالته عن النوم والرؤيا يفسر السبب فى الرؤيا

الصريحة والرؤيا الرمزية . فالنفس لأنها علاّمة يقظة حية ، اذا كانت متهيئة لكمال القبول بالنقاء التام والصقل الجيد ، أنبأت بالأشياء قبل كونها صراحا . أما اذا كانت أقل نقاءا ، فانها ترمز ، ولذلك تسمى النفس « الرامزة » . (ص ٣٠٣) .

والرمز منه صادق ، ومنه ظن فاسد . فالرمز الصادق تمثيل بشيء يدل على المعنى المقصود . مثـال ذلك اذا شاءت النفس أن ترى صاحبها أنه سيسافر ، فانها تريه « ذاته طائرة من مكان الى مكان » . (ص ٣٠٤) . والنفس الضعيفة هي التي ترى صاحبها ضد الشيء ؛ وهو ضرب من الظن الذي يقل عن مرتبة اليقين ، كالذي يرى أن انســانا مات فتطول مــدته ، أو انســانا افتقر فيكثر ماله .

وأضعف أنواع الرؤى ما كان أضغاث أحلام ؛ وهو تخليط في الفكر والصور يحدث عند مشوش الذهن في اليقظة ، فيحدث له ذلك في النوم .

* * *

وقضية أخرى يقررها تقريرا كما توضع المسلمات ، وهي :

النفس باقية خالدة لا تفنى بفناء البدن .

وهي خالدة لأن جوهرها جوهر الهي روحاني ، وأنها من نور البارى ومن جوهره .

وتستطيع النفس أن تفـارق البدن — الى حـد ما — وهي متصلة به ، بالتجرد من الدنيا ، والانقطاع الى البحث عن الحقائق ، وبذلك تتمكن من الاطلاع على المعارف والتشبه بالاله .

فاذا فارقت البدن مفارقة تامة ، كان علمها أكمل ، ولذتها أعظم . فما مصير النفس بعد المفـارقة ؟ وأين يكون مقرها ؟ وما أحوالها ! .

اذا فارقت النفس صارت فى عالم الحق الذى فيه نور البارى سبحانه .

واذا تجردت وفارقت هذا البدن ، صارت فى عالم العقل فوق الفلك ، وصـارت فى نور البارى ، ورأت البـارى عز وجل ، وطابقت نوره ، وجلت فى ملكوته .

ويكرر الـكندى هـذا المعنى نفسه وينسبه الى أفلاطون ، فيقول : « ان مسكن الأنفس العقلية اذا تجردت هو — كما قالت الفلاسفة القدماء — خلف الفلك ، حيث نور البارى » .

وليست كل نفس تفـارق البدن تصير الى ذلك المحل ، لأن الأنفس التى تفارق وفيهـا دنس وخبث ، تصير الى فلك القمر حيث تقيم مدة من الزمان ، حتى اذا تهذبت ونقت ، ارتفعت الى فلك عطارد ، ثم تتدرج فى الصعود فى الأفلاك . الى الفلك الأعلى ، ومنـه الى عالم العقل وراء فلك الفلك ، فتصـير فى عالمها الذى هو عالم الربوبية .

ان سـعادة النفس ولذتها الحقيقية أن تنعم فى عالم الربوبية باللذة الدائمة الفائقة كل ما نعرفه فى عالم الحس من لذات حسية دنسة تعقب الأذى . أما اللذة الدائمة فانها الهية روحانية ملكوتية ، لأن النفس تقرب من باريها ، وتقترب من نوره ورحمته ، وتراه رؤية عقلية لا حسية .

وبعد ، فان باب الرؤيا فى الاسلام من أهم أبواب علم التوحيد ، وقد شغل المتكلمون أنفسهم طويلا بهذا الموضوع ، على أى نحو يرى الانسان الله الذى وعده فى الكتاب الكريم قائلا : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » . وفيما نقله الكندى من آراء الفلاسفة نجد تفسيرا فلسفيا للرؤية . انها عقلية لا حسية .

* * *

يتضح مما سبق أن الكندى ينحو فى كلامه عن النفس نحوا روحانيا لا ماديا ، وهو منحى يتفق مع اتجاه سقراط ، وأفلاطون ، وأفلوطين الذى أصلح ترجمة بعض تاسوعاته . ويتلخص جملة هذا الاتجاه فى النزوع نحو الزهد ، والتجرد من الدنيا ، وايثار النظر ، والبحث فى حقائق الأشياء ، والاعتقاد فى بقاء النفس بعد فناء البدن ، وأنها فى هذه الدنيا عابرة سبيل الى الحياة . الآخرة الخالدة . وأن السعيد السعيد هو من يسعى الى اللذة الخالدة ، ليعيش على قرب من الأنوار الالهية ، وينعم برؤية البارى .

انعكست هذه المبادىء على علاج ظاهرة نفسانية كثيرة الشيوع بين البشر ، تعنى الاستسلام للأحزان ، والسبيل الى دفعها . وقد كتب الكندى فى ذلك رسالة لطيفة بعنوان « الحيلة لدفع الأحزان » نشرها الأستاذ ريتر سنة ١٩٣٨ عن مخطوطة وحيدة .

« الحزن ألم نفسانى يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات » . وهو تعريف أدق مما أثبته الجرجانى فى تعريفاته

حيث يقول ان الحزن : « عبارة عما يحصل لوقوع مكروه أو فوات محبوب . فى الماضى » . وتتضح دقة التعريف الأول من تقييده بأنه « ألم نفسانى » وهذا شرط ضرورى للتمييز بينه وبين الفرح الذى يعتمد على اللذة .

فالحزن ألم ينشأ عن أمر فى الماضى أو شىء فى المستقبل . وبذلك يدخل الزمان فى الحزن . أما بالنسبة للماضى فهو الفقدان أى فقد المحبوبات ، وأما بالنسبة للمستقبل فهو عدم الحصول على الرغائب ، أى فوت المطلوبات . صفوة القول : يعرض الحزن من فقد أو فوت . ماذا يفقده المرء فيؤدى الى حزنه ، وما الذى يفوته فيحزن من أجله .

انها الأشياء الدنيوية من مقتنيات مختلفة يشتهى الانسان الخائض غمرات الحياة الاجتماعية الحصول عليها ، لتكسبه المنزلة فى الناس ، والاستمتاع بمباهج الحياة ، والمرتبة الاجتماعية . وفى هذا يتنافس البشر ويتقاتلون ، مع أن المال ظل زائل ، والعالم قلب لا يثبت على حال ، والصحة يعرض لها الفساد ، والشباب وما يصحبه من قوة وبأس يتحول الى شيخوخة مقعدة . وهذا قانون الحياة الطبيعية لا يسلم منه انسان ، لأن مصير كل فرد الى موت وانحلال وزوال .

ان أعظم غم يصيب الواحد من الناس ويسبب له الحزن الشديد موت بعض أهله ، أو خوفه هو من وقوع الموت . والموت حق ، لا مفر منه ، ولا نجاة لأحد من البشر من هذا المصير ولو تحصن فى « بروج مشيدة » بعبارة القرآن . وفى الكتاب

الكريم آيات كثيرة تنبه على أن الأجل اذا حان فلا يستقدم أحد ساعة ولا يتأخر ، وأن الذين اذا جاء أجلهم قالوا انا لله وانا اليه راجعون . ولكن الكندى لا يعالج هذه القضية من هذه الزاوية الدينية بل من ناحيتها الفلسفية . فالانسان بمقتضى تعريفه : حيوان ناطق « مائت » فالموت جزء من ماهيته ، كما أن الحيوانية جزء آخر والنطق جزء ثالث . فلا ينبغى أن يجزع المرء من الموت لأنه قدر محتوم . وفى الوقت نفسه لو أخذ المرء نفسه بالفلسفة الباحثة عن الحقيقة الصحيحة ، لعرف أن جوهره الحق هو النفس لا البدن ، وأن البدن فان مائت ، ولكن النفس لا تموت . فاذا فنى أحدنا هذا الفناء الظاهرى فى حياته الدنيا ، فان النفس تتخلص عندئذ من علائقها البدنية ، وتنطلق حرة ، وتنعم بالسعادة فى عالم العقل ونور البارى .

يتأثر الكندى خطى الفلسفة القديمة التى كانت تفصل بين عالم الثبات وعالم التغير ، فالأول هو الخير المحض ، والثانى ممزوج بالشر . وأنواع المقتنيات تخضع لهذه القسمة ، فهى اما حسية شهوانية ، واما روحانية عقلية . والعامة من الناس هم الذين يتعلقون أعظم التعلق بالماديات الحسية ، وهؤلاء هم الذين يتقلبون بين الأفراح والأحزان ، وينساقون وراء انفعالاتهم ولا يحاولون ضبطها ، يفرحون بما آتاهم ويحزنون على ما فاتهم . ولكن الفلاسفة ، وهم قلة قليلة ، لأنهم يسعون الى معرفة الحق ، فانهم يطلبون الثبات ، ويتجاوزون المقتنيات الحسية والشهوات الخسيسة الى المعقولات الثابتة الأزلية . وهم اذا ظفروا بهذه

الحقائق العليا تصبح ملكا حقيقيا لهم لا يخشون ضياعه كما يضيع من أيدى العامة ما يملكونه من أموال وضياع وزخرف فى الحياة الدنيا .

فاذا عرف المرء هذه الحقيقة ، وعرف أن طبيعة الحياة تقتضى التقلب على جمر الانفعالات المتضادة من ألم ولذة وفرح وحزن ، سايرها ونزل على أحكامها .

وفى الوقت نفسه ينبغى أن يسعى الحكيم الى الحيلة لدفع الأحزان باتخاذ الأهبـة لها وحسن الاستعداد لمواجهتها ، وذلك بأمرين أساسيين :

الأول تحرير النفس من ربقة الشهوات ، وسلوك سيرة أدنى الى الزهد منهـا الى الاسراف والانغماس فى مباهج الحياة من مآكل ومشارب ، كالمأثور من السيرة الحميدة لقدماء الفلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون .

والثانى تدبر المرء ما يقوم به من أفعال ، والنظر فى عواقبها حتى لا يقع فى مكروه يصيبه منه ألم وينشأ عنه حزن . ولا يتعلق فى مطلوباته بالآمال والأوهام ويخيـل الى نفسـه أنها سريعة الحصول قريبة المنال ، حتى اذا لم يتحقق منها شىء اعتقد أنها قد فاتته ، فيحزن من أجل ذلك .

والتدبير ، وحسن التقدير ، انما يرجعان الى حكم العقل .

فما العقل ؟ ومن الانسان العاقل ؟ .

هذا ما نتحدث عنه عند الكلام عن « فيلسوف العقل » .

فيلسوف العقل

البحث فى النفس وفى العقل بعد استقلال علم النفس أصبح فى ذمة التاريخ . فلم يعد علماء اليوم يقولون بنفس أو بعقل كشيء قائم بذاته وجوهر مستقل ، بحيث تصدر أفعال المرء عن هذه النفس ، وتحصل الظواهر العقلية عن هذا العقل . ولكن لما كان هذا الفرع من العلوم حديثا جدا ، اذ لم يصبح علم النفس علما بمعنى الكلمة الا منذ ابتداء هذا القرن العشرين ، فلا تزال للناحية التاريخية أهميتها ، وبخاصة فى الفلسفة .

ولقد كانت وجهة نظر الفلاسفة الاسلاميين حلقة لا يمكن اغفالها من تاريخ الفكر ، وبخاصة لأنها نقلت الى أوربا اللاتينية فى العصر الوسيط ، فأثرت فى مفكرى الغرب منذ ذلك الوقت حتى الفلسفة الحديثة .

وقد شغلت مشكلة العقل بال الفلاسفة أكثر مما شغلتهم مشكلة النفس . والنفس والعقل مفهومان فلسفيان لا يقعان تحت الحس حتى يمكن بحثهما بطريقة علمية ، كما تبحث الأجسام الطبيعية التى تشاهد وتوصف ظواهرها من جهة ألوانها وأوزانها وأطوالها وأحجامها وغير ذلك من الخواص . ولذلك كان القول

بوجود نفس وراء الظواهر الحاصلة عنـد الانسان أو الحيوان مجرد افتراض لتعليل هذه الظواهر .

واضطر أرسطو صاحب النزعة الطبيعية الى تفسير النفس على خلاف سائر السابقين عليه من الفلاسفة اليونانيين ، فجعلها مجرد مبدأ للحياة . انهـا القوة الباطنة لنمو الكائن الحى الذى يتحرك بذاته وينمو ويتوالد . انها صورة الجسم ، لأن مذهبه يقوم على أن الأجسام الطبيعية مركبة من هيولى وصورة ؛ والهيولى فى هذا المذهب لا تعرى عن الصورة .

ان الذى يعنيه أرسطو بالصورة أنها الماهية الكلية التى تحدد النوع . فاذا قلنـا ان زيدا مركب من مادة وصورة ، فالمادة هى مبدأ الكثرة التى تجعل الناس يتعـددون بالآلاف والملايين ، والصورة هى مبدأ الوحدة ، لأن الصورة فى زيد تكافىء الانسان، أو الانسانية ، وهذا هو الذى يجعلنا نقول ان زيدا انسان ، كما نقول عن محمد أو حسن أو ابراهيم أو ما شئت من أفراد الناس : « انسان » .

ولكن الصورة فى زيد ليست كالصـورة فى تمثال أو دينار أو جبل من الكائنات غير الحية ، طبيعية كانت أم صناعية . انها صورة فى جسم حى ينمو ويتوالد ثم يموت . لذلك نقل أرسطو اسم الصورة فى الجسم الحى كالشـجرة أو البقرة أو الانسان وأطلق عليها « النفس » . فالنفس عنده صورة الجسم الحى ، توجد بوجوده ، وتفنى بفنائه ، ولا تفارقه ، اذ لا هيولى بغـير صورة ، اللهم الا مفارقة وهمية فى الذهن .

لم يأخذ الكندى بهــذا المذهب الأرسطى فى النفس — كما رأينا — لأنه يريد أن يقرر جوهرية النفس ، وبساطتها ، وبقاءها بعد فناء البدن ، ولذلك آثر الأخذ بنظرية أفلاطون والأفلاطونية الحديثة .

ولعل الذى ضلل فيلسوف العرب أن كتاب الربوبية لأفلوطين نسب خطأ لأرسطو ، فاعتقد أن ما جاء فيه من آراء صدرت عن المعلم الأول ، ولم يشك كما فعل الفارابى فيما بعد فى صحة نسبة هذا الكتاب ، لما فيه من تناقض مع مذهب أرسطو العام .

ولكن الكندى تابع فى العقل نظرية أرسطو ، المعدلة بشرح الاسكندر الأفرديسى .

انها ليست نظرية بسيطة ، وقد تطورت على أيدى المفسرين لمذهبه حتى بعدت عن الأصل الذى وضعه صاحبها لها .

لقد تحدث أرسطو عن العقل فى كتاب النفس الذى يلحق عنده بالعلم الطبيعى لا بعلم ما وراء الطبيعة . فالكلام فى العقل باب من أبواب المظاهر النفسية . وهذا أول فرق بينه وبين أفلوطين الذى نظر الى العقل نظرة ميتافيزيقية ، فذهب الى أنه أول شىء صدر عن الواحــد — أو الله — ثم صــدر عن العقل النفس . فالتبــاين بين المذهبين واضح ، لأن المعلم الأول يجعل العقل جزءا من النفس ، وفيلسوف الاســكندرية يجعل النفس صــادرة عن العقل .

ولم يغفل أرســطو عن أمر مفارقة النفس ، فتساءل فى أول كتابه أيمكن أن تفارق النفس البدن ، ثم تعود اليه ، كما يفعل

الملاح على ظهر السفينة ، يتجول فيها ، ويحركها ، ويوجهها ، وقد يتركها ويذهب الى الشاطىء ثم يعود اليها بعد حين . واذا لم تكن مفارقة فهل يمكن أن يفارق جزء منها وهو العقل ؛ واذا أمكن أن يفارق فعلى أى نحو يكون ؟ .

الجواب عنده أن النفس لا تفارق الجسم ، لأنها صورة هذا الجسم . وفى ذلك يقول : ان النفس فى معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن ، وأن التفكير نفسه لا يمكن أن يوجد بغير البدن (١) .

غير أن أرسطو على الرغم من تقريره عدم مفارقة النفس يذهب فى آخر الكتاب ، عندما تحدث عن العقل الفعال ، الى أن هذا العقل يفارق ، وأنه آزلى ، خالد ، غير ممتزج .

يقسم أرسطو العقل عقلين ، منفعل وفعال ، لأن فعل العقل يشبه فعل الحس . فكما أن الحس يحتاج الى محسوس خارجى ، والى حاسة تنفعل بهذا المحسوس حتى تتم عملية الاحساس ، كذلك التعقل يحتاج الى معقول خارج عنا يشبه المحسوس الذى يؤثر فينا ، ثم يحتاج الى عاقل مستعد أن ينفعل بالمعقول ، وبذلك يتم التعقل .

وليس العقل المنفعل ماديا كالحال فى الحس ، وليس للمعقولات مكان معين . وان قيل ان النفس مكان الصور ، فالمقصود بذلك

---

(١) انظر ترجمة كتاب النفس ــ أحمد فؤاد الاهوانى ــ ٤٠٣ آ ، ٥ ــ ١٠ .

جزء النفس الذى هو العقل ، والمكانية هنا على سبيل المجاز لا الحقيقة .

واذا كان الاحساس يدرك الجزئيات المحسوسة ، فان التعقل ينال الصور الكلية ، أو الكليات . فهناك موازاة بين عمليتى الاحساس والتعقل جعلت أرسطو يقول بأمرين :

الأول ، عقل منفعل ، أو هيولانى — أى مادى — تشبيها بعضو الحس الذى يتلقى الاحساس . ولكن العقل الهيولانى ليس سوى مجرد تشبيه فقط ، يقصد به الاستعداد لتلقى المعقولات . وفى ذلك يقول (كتاب النفس — ٢٤٩ ب ؛ ٣٠ — ٣١) « ان العقل هو بالقوة ، وبوجه ما ، المعقولات نفسها ، الا أنه بالفعل ليس أى واحد منها قبل أن يعقل . ويجب أن تكون الحال فيه كالحال فى اللوح الذى لم يكتب فيه شىء بالفعل » . وانتقلت فكرة العقل الهيولانى الذى يشبه اللوح الى الكندى ، ثم سرت بعد ذلك الى الفارابى وابن سينا ومعظم مفكرى الاسلام .

الأمر الثانى فكرة الضوء الذى ينير المعقولات .

وهذه الفكرة فى غاية الأهمية فى تاريخ الفلسفة ، لا منذ أرسطو فقط بل قبله . فادراك المحسوسات لكى يتم لابد أن يلقى على المحسوسات ضوء ينيرها ، لأننا لا نبصر فى الظلام . فالضوء عامل ضرورى لازم للابصار . كذلك الحال فى التعقل لابد من ضوء يلقى على المعقولات كى ترى ، أو تبصر ، أو تدرك ، أو تعقل .

ومن هنا سمى التفكير نظرا ، وبصرا ، ورؤية . وهذا أفلاطون يعرف الفلسفة فى « الجمهورية » بأنها : « رؤية الحقيقة » .

يقول أرسطو فى العقل الفعال انه : « العقل الذى يشبه العلة الفاعلة ، لأنه يحدثها جميعا ، كأنه حال شبيه بالضوء : لأن الضوء أيضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة الى ألوان بالفعل » .

ثم تعرضت مقالة العقل لألوان من الشروح والتطورات ابتداء من ثاوفراسطس تلميذ أرسطو ورئيس مدرسته بعد وفاته ، الى الاسكندر الأفروديسى فى أواخر القرن الثانى للميلاد ، وهو أكبر شراح المعلم الأول عند العرب « فاضل المتأخرين » . ثم ثامسطيوس الذى نشأ فى القسطنطينية فى القرن الرابع وتردد على روما ، وكان من شراح أرسطو . ثم سمبلقيوس شارح أرسطو أيضا فى القرن السادس بعد الميلاد . وهكذا وصلت مقالة العقل الى العرب مثقلة بالشروح ، غنية بالاتجاهات المختلفة . وتتلخص هذه التطورات فى أن العقل الذى كان عند أرسطو عقلين ، أضحى عند الاسكندر ثلاثة هى : الهيولانى ، والعقل بالملكة ، والعقل الفعال . فالعقل الهيولانى قوة محضة ومجرد استعداد لقبول المعقولات ، وهو فاسد بفساد الجسم . والعقل بالملكة هو العقل بعد أن يكتسب المعقولات وتكون موجودة عند صاحبها ، ولكنه لا يستعملها . وهذا شبيه بالصانع الذى يتعلم المهنة دون أن يزاولها . أما العقل الفعال فانه خارج عن الانسان ، وهو الذى يؤثر فيه ، ويخرج المعقولات من القوة الى الفعل . وبعض فلاسفة الاسلام يسمى هذا العقل بالالهى .

فاذا بلغنا الكندى رأينا العقل الذى كان عقلين عند أرسطو ، وثلاثة عقول عند الاسكندر ، أمسى أربعة عند فيلسوف العرب . فكيف كان ذلك ؟ .

يقول الكندى :

« ان رأى أرسطاليس فى العقل أن العقل على أربعة أنواع :

الأول منها العقل الذى بالفعل أبدا ؛

والثانى العقل الذى بالقوة ، وهو للنفس ؛

والثالث الذى خرج فى النفس من القوة الى الفعل ؛

والرابع العقل الذى نسميه الثانى » (١) .

وأول ما يلاحظ على الكندى فى هذه الرسالة نسبة القسمة الرباعية للعقل الى أرسطو ؛ وهذا شىء لا يمكن أن يقول به من كان كتاب النفس لأرسطو موجودا بين يديه ، وأكبر الظن أن ترجمة هذا الكتاب لم تتم الا بعد فترة من عصر الترجمة . والمؤكد أن الكندى تأثر خطى الاسكندر فى هذه المقالة . ولكن الاسكندر لم يذكر أربعة عقول بل ثلاثة ، لذلك فان القسمة الرباعية ان لم يكن الكندى أول من قال بها ، فلا بد من افتراض أنه نقلها عن أحد الشراح المتأخرين .

ومن هذه العقول الأربعة ثلاثة للنفس ، والرابع خارج النفس ، وهو من جوهر مغاير تماما فى وجوده للعقول المنسوبة

---

(١) انظر كتاب النفس لابن رشد وأربع رسائل ، ص ١٧٨ — وقد نشر الدكتور أبو ريدة هذه الرسائل فى رسائل الكندى ، الجزء الأول .

للنفس . لهـذا نبدأ كلامنا عن هذا العقل ، ثم ننتقل الى الثلاثة الأخرى .

يصفه الكندى بخمسة أوصـاف متناثرة فى هـذه الرسالة القصيرة نجمعها فيما يلى :

١ — أنه العقل الأول .

٢ — أنه بالفعل أبدا .

٣ — أنه نوعية الأشياء التى هى بالفعل أبدا .

٤ — أنه المخرج النفس الى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت عاقلة بالقوة .

٥ — أنه ليس هو وعاقله شيئا أحدا .

فهو العقـل الأول فى ترتيب العقول ، وأكثرها اسـتحقاقا للأولوية ، لأنه بالفعل أبدا ، على حين أن الثلاثة الأخرى أحدها بالقوة ، والثـانى خرج من القوة الى الفعل ، والثالث أصبح فى حالة من الفعل ظاهرة حين يباشر الفعل . فهـذه العقول الثلاثة ليست فعلا خالصا ، بل كانت بالقوة ثم انتقلت منها الى الفعل .

والقوة والفعل مصـطلحان فلسفيان عليهما يرتكز مذهب أرسطو ، ويتصلان اتصالا وثيقا بالهيولى والصورة . ونحن نعلم أنه يفسر الموجودات الطبيعية بأنها تتركب من هيولى (أى المادة) وصورة . فالهيولى قوة ، والصورة فعـل . مثال ذلك الانسان مركب من هيولى وصورة ، هيولاه ما فيه من مادة ، وصورته الانسـانية . والانسان من جهة الصورة واحد ، لا فرق بين زيد وعمرو ، والتعدد انما ينشأ من جهة الهيولى .

انسان حيوان ، نبات ، ذهب ، حجرة ، ماء ، كل أولئك وغير أولئك أنواع وأجناس ؛ وهى كلية ؛ وهى صورية ؛ وهى معقولة .

وقد اختلفت آراء الشراح بعد أرسطو ، وبخاصة فى العصر الوسيط ، أتكون هذه المعقولات الكلية ، أو الكليات التى هى الأنواع والأجناس موجودة فىالخارج وجودا حقيقيا ، أم وجودها فى الذهن فقط ، أم لا هـذا ولا ذاك وانمـا هى مجرد ألفاظ . والكندى يقرر بمناسبة الكلام عن العقل أن الأنواع والأجناس لها وجود خارجى ، أى خارج النفس ، وأنها تكوّن العقل الأول الذى هو « نوعية الأشياء التى بالفعل أبدا » .

هـذا العقل الأول ، الخارج عنا ، والذى هو صور الأنواع والأجناس ، لا يؤثر فى أى كائن كيفما اتفق أن يكون هـذا الكائن . انه لا يؤثر فى الحجر مثلا ، أو الشجرة ، أو الحيوان ، حتى يتقبل منـه هذا الحجر أو هـذه الشجرة أو هذا الحيوان الصورة الكلية المعقولة . وانما يؤثر فقط فى الكائن العاقل المستعد لقبول الصور . وليس هذا الكائن سوى الانسان .

والقول ان الانسان مسـتعد لقبول الصور المعقولة الكلية يعنى أن الانسـان « عاقل بالقوة » . أما الحيوان فليس عاقـلا بالقوة ، لأنه لا يصل الى تحصيل المعقولات بل يدرك المحسوسات الجزئية فقط عن طريق أعضـاء الحس . ولا يوجد عند الحيوان « الاستعداد » للتعقل .

الانسـان اذن عاقل بالقوة ، ما دام فى اسـتطاعته ادراك

المعقولات الكلية . وعقله بالقوة ليس خارجا عنه ، بل موجودا معه ، أى فى نفسه . ولذلك كان العقل بالقوة من جهة النفس . وهذا هو أول العقول الموجودة للنفس . ولما كان الذى بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بفاعل ، فان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بالعقل الذى من خارج . ولذلك قال الكندى عن العقل الأول الذى بالفعل أبدا انه « المخرج النفس الى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت بالقوة » .

العقل الأول يخرج العقل بالقوة فى الانسان الى الفعل ، ولكنه لا يتحد به ، لأنه خارج ، ويظل خارجا ، ومن هنا كان كما يقول الكندى : « ليس هو وعاقله شىء أحد » .

أما العقل الذى من جهة النفس ، فانه حين ينتقل من القوة الى الفعل ، يصبح هو ومعقوله شيئا أحدا . « فالعقل والمعقول شىء أحد » .

وقد أخذ الفلاسفة الاسلاميون بهذا التمييز بين العقل الذى من خارج والعقل الذى فى النفس ، وحذوا فى ذلك حذو الكندى ، ولكنهم اختلفوا فى أسماء العقول وفى ترتيبها .

فالكندى يبدأ بالعقل الذى من خارج ، الذى بالفعل أبدا ، كما يسميه .

والفارابى يجعل هذا العقل الرابع فى الترتيب ويسميه العقل الفعال . يقول فى رسالة العقل : « وأما العقل الذى يذكره (يريد أرسطو) فى كتاب النفس ، فانه جعله على أربعة أنحاء : عقل

بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، والعقل الفعال » [1] .
أما ابن سينا فله تسمية أخرى فى كتاب النجاة ، فالعقول عنده هى : « العقل الهيولانى ، والعقل بالملكة ، والعقل المستفاد ، والعقل الفعال » .

لا مشاحة فى الاصطلاح — كمايقولون — ولكن الفضل فى هذه القسمة الرباعية للعقول لا شك راجع الى الكندى ، تابعه فيها الفارابى ثم ابن سينا . فالعقل بالقوة هو العقل الهيولانى ، لأن القوة مادة أو هيولى ، سواء أخذت المادة على أنها مادة حقيقية ، أم على أنها مجرد قبول واستعداد . وهذا العقل يسمى عند الاسكندر وفى الترجمة اللاتينية materiales أى مادى أو هيولانى ، وهذا مطابق للتسمية اليونانية ὑλικός (hylichos)

والعقل الأول عند الكندى ، وهو الرابع فى الترتيب عند الفارابى ، يسميه الكندى « الذى بالفعل أبدا » ويسميه الفارابى « العقل الفعال » ، وكذلك ابن سينا . ولا مشاحة أيضا فى الاصطلاح ، ولكن يبدو أن الكندى كان لا يزال فى أوائل عصر الترجمة يكابد وضع المصطلح العربى المقابل للمصطلح اليونانى ، فقال انه بالفعل أبدا ، ووصفه بأنه المخرج العقل فى النفس من القوة الى الفعل . وهذه الصفة نعنى التأثير الذى ينقل المعقول من القوة الى الفعل هى التى جعلت الفارابى يسميه الفعال ، وهى

---

(١) رسالة العقل للفارابى ، طبع بويج ـ بيروت ـ ص ١٢ . والملاحظة التى وجهناها للكندى عن القسمة الرباعية للعقل ونسبتها الى أرسطو ، نوجهها كذلك للفارابى وابن سينا .

تسمية مطابقة لفعل هذا العقل ، ولا تجعله يختلط بالعقل الذى فى النفس ويكون بالفعل أيضا .

والعقل الفعال له فى فلسفة المعلم الثانى ، والشيخ الرئيس ، وفيلسوف قرطبة أهمية كبيرة ، لأنه آخر العقول العشرة المتسلسلة عن الكواكب ، وهو الذى « يتصل » به الانسان فيدرك المعقولات . ونشأت من هذه الفلسفة نظرية « الاتصال » المشهورة فى الفلسفة الاسلامية ، ويراد بها اتصال العقل فى الانسان بالعقل الفعال . وليس بين أيدينا من كتب الكندى ورسائله فى هذا الموضوع الا رسالته فى النفس وهذه الرسالة فى العقل ، وكلاهما مختصر وجيز ، فلا نملك القول أتعرض لنظرية الاتصال بالعقل الفعال أم لم يتعرض ، ولكننا نرجح أنه لم تتكون عنده نظرية مفصلة عن اتصال العقل .

ولقد تحدث الكندى عن معانى العقل والسبيل الى استفادة المعقولات فى رسالته الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى بما لا يخرج عما أورده فى رسالة العقل . فالأفكار الموجودة فى النفس « اذا سلكت على سبيل مستقيمة الى العقل ، وهو أنواع الأشياء ، اذ النوع معقول وما فوقه ... » [1] (ص ١٣٤) والمقصود بالعقل السابق ذكره ، العقل الخارج عنا ، وهو « أنواع الأشياء وأجناسها ، أى كلياتها » . وهذه الكليات اذا اتحدت

---

(١) كتاب الكندى الى المعتصم بالله ، تحقيق أحمد فؤاد الاهوانى ، مطبعة عيسى الحلبى ـ وقد نشر الدكتور أبو ريدة هذه الرسالة فى رسائل الكندى الجزء الأول .

بالنفس « صــارت النفس عاقلة ، أى لها عقل ما أتى لها كليات الأشياء . فكليات الأشياء اذ هى فى النفس خارجة من القوة الى الفعل ، هى عقل النفس المستفاد الذى كان لها بالقوة ؛ فهى العقل الذى بالفعل الذى أخرج النفس من القوة الى الفعل والكليات متكثرة — كما قدمنا — فالعقــل متكثر . وقد نظن أنه أول متكثر ... » (ص ١٣٤ — ١٣٥) .

نقلنا هذه الفقرة الطويلة لنبين الأمور الآتية :

أولا : أن الانسان لا يسمى عند الكندى عاقلا الا اذا أدرك الكليات ، ولا يتم ادراك الكليات الا بالعقل ، وأن كليات الأشياء تسمى عقــلا . ومن هنا جاءت تسمية الانســان أنه عاقل ، لأنه يكتسب هذا العقل الخارجى .

ثانيا : العقل الخارج عنا ، الذى هو كليات الأشياء ، متكثر وليس واحــدا ، لأن الكليات نفســها كثيرة . ولما كانت نظرية الكندى التى سنعرض لها فى الفصل التالى فى اثبات أن الواحد الحق ليس سوى البارى تعالى ، وأن كل ما عداه كثير ، لذلك أشار الكندى الى أن العقل هو « أول متكثر » يومىء بذلك الى عملية الصدور عن الواحد .

* * *

بقى العقــلان الآخران ، وهمــا فى ترتيب الكندى الثالث والرابع . ويلاحظ أنه كما أسرف فى تســمية العقل الأول ، تارة بأنه الذى بالفعل أبدا ، وتارة بأنه المخرج العقل الذى فى النفس من القوة الى الفعل ، لأن وضع الاسم المناسب لم يكن قد استقر

بعد فى ذهنه ، كذلك فان تسميته لهذين العقلين لم تكن قد تبلورت بعد . فهو فى أول الرسالة يقول عن الثالث انه . « الذى خرج فى النفس من القوة الى الفعل » ويقول عن الرابع انه « العقل الذى نسميه الثانى » . وفى آخر الرسـالة يصف هذين العقلين يحاول التمييز بينهما فيقول ان الثالث « قنية للنفس » والرابع هو « الظـاهر فى النفس متى ظهر بالفعـل » . وفى ذلك يقول ما نصه :

« والثـالث هـو الذى بالفعل للنفس قد اقتنته وصار لها موجودا ، متى شـاءت استعملته وأظهرته ، لوجود غيرها منها : كالكتابة فى الكاتب ، فهى له معدة ممكنة قد اقتناها وثبتت فى نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء .

وأما الرابع فهو العقل الظـاهر من النفس متى أخرجته فصار موجودا لغيرها منها بالفعل .

فاذن الفصل بين الثالث والرابع أن الثالث قنية للنفس قد مضى وقت مبتدأ قنيتها ، ولها أن تخرجه متى شاءت . والرابع انه اما وقت قنيتـه أولا ، واما وقت ظهوره ثانيـا متى استعملته النفس ... » .

وفيما يلى جدول يوضح آراء الاسكندر والكندى والفارابى وابن سينا فى العقول ، راعينا أن نحاذى فيه ترتيب الكندى بوضع العقل الفعـال أولا . وهو جدول مفيـد فى جمع أطراف هذا الموضوع ، ويرفع كثيرا من البلبلة الناشئة من اختلاف الأسماء .

العـــــــــقول

انقسامه :

	(١)	(٢)	(٣)	(٤)
الإسكندر	الفعّال	الهيولانى	بالملكة	ــــ
الكندى	الذى بالفعل أبدًا أو العقل الأول	الذى بالقوة	قنية للنفس أو خرج من القوة إلى الفعل	الظاهر من النفس أو الثانى أو الرابع
الفارابى	الفعّال	بالقوة	بالفعل	المستفاد
ابن سينا	الفعّال	الهيولانى	بالملكة	المستفاد
	هذا العقل خارج النفس	هذه العقول الثلاثة فى النفس		

اذا كانت مقالة الكندى فى العقل قد أثرت كما رأينا فى الفلاسفة الاسلاميين ، فقد أثرت كذلك فى الفكر الغربى فى العصر الوسيط تأثيرا مباشرا عندما نقلت المقالة الى اللغة اللاتينية .

وقد أخطأ المترجم فى نقل مصطلح يبدو أنه لم يستطع قراءته صحيحا فى العربية ، وهو اسم العقل الرابع الذى سماه الكندى فى أول الرسالة « الثانى » باعتبار العقل الذى خرج من القوة الى الفعل مرحلة أولى أى الذى يكون قنية للنفس ، ثم العقل فى المرحلة الثانية عند استخدام ما استفاده بالفعل . ولكن المترجم

قرأ « الثانى » البرهانى ، فترجمها كذلك وقال demonstrativum.

وعندما درس بعض المستشرقين مقالة العقل منذ أرسطو الى شراحه اليونانيين ، ثم ما قام به فلاسفة العرب وما نقل عنهم الى أوربا اللاتينية ، عجزوا عن تعليل رأى الكندى ، اذ لم يكن الأصل العربى موجودا تحت أيديهم . وقد فطن جلسون Gilson الى هذا التحريف ونسبه الى أخطاء المترجمين . أما تيرى Théry فقد نسب الى الكندى سوء فهم الاسكندر ، وذهب الى أن تأثير الاسكندر فى الكندى ليس صريحا واضحا .

وقد بينت فى مقدمة كتاب النفس لابن رشد [1] الصلة الوثيقة بين الاسكندر والكندى ، كل ما فى الأمر أن فيلسوف العرب جعل العقل المستفاد عقلين أحدهما فى أول خروجه من القوة الى الفعل وعندما يكون قنية للنفس ، وهو الذى يسميه الفارابى العقل بالملكة ؛ والآخر العقل الذى يباشر الفعل ويظهر ظهورا واضحا . وفى تلك المقدمة الطويلة عرض لآراء جلسون وتيرى وغيرهما ، وفيها كذلك موازنة بين رأى الكندى وفلاسفة العرب المتأخرين ، فلا حاجة الى اعادتها ههنا .

* * *

وفى القدر الذى ذكرنا عن فيلسوف العقل كفاية ييسر لنا الانتقال الى الكلام عنه فيلسوفا ميتافيزيقيا .

---

(١) تلخيص كتاب النفس لابن رشد واربع رسائل ــ أحمد فؤاد الاهوانى ــ القاهرة ١٩٥٠ ــ ص ٢٥ ــ ٦٢ من المقدمة .

الفيلسوف الميتافيزيقى

الفلسفة صناعة يونانية باعتراف العرب أنفسهم ، آية ذلك اسمها اليونانى الذى درج كما هو فى اللغة العربية . لذلك كان من الطبيعى ألا نجد من يسمى فى العرب فيلسوفا قبل أن تنقل هـذه الصناعة عن اليونان ، ويشتغل بها بعض مفكرى العرب .

وأول من لقب منهم بالفيلسوف هو أبو يوسف يعقوب ابن اسحاق الكندى ، الذى أطلق عليه « فيلسوف العرب » لصفات تميز بها جعلته جديرا بهذه التسمية ، مستحقا لها .

فما الأعمال التى صدرت عنه فدفعت المؤرخين الى رفعه لهذه المرتبة ، وجعلتهم ينظمونه فى هذا السلك .

ان العرب ابتداء من القرن الثالث ، بعد تقدمهم فى الحضارة وتنوع ألوانها ، شرعوا يسمون كل فرد بالصناعة التى اشتهر بها ، ومهر فيها ، والفن الذى يجيده ويعرف به ، كالفقيه ، أو المفسر ، أو المحدث ، أو الحاسب ، أو المهندس ، أو المنجم ، أو الطبيب ... أو الفيلسوف . وهذا يدل على أن الفلسفة أضحت لونا متميزا اذا اشتغل به صاحب فكر سموه فيلسوفا .

والفلسفة صناعة نظر ، وثمرة تأمل وفكر .

وليس كل ناظر فيلسوفا ، ولا كل مفكر مؤثرا للحكمة ، بل

ذلك الذى يؤثر « الحق » ويسعى الى طلبه ، ويجد فى دركه ، ويتخذ له سيرة خاصة تليق به وتطبعه بطابعه .

وقد وضع الكندى فى رسالة « الحدود والرسوم » . للفلسفة تعريفات ستة ، بحسب اعتبارات مختلفة من النظر ، وهى :

١ — من جهة اشتقاق اسمها : حب الحكمة .

٢ — ومن جهة فعلها : التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسان ؛ أرادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة .

٣ — ومن جهة فعلها أيضا : العناية بالموت ... يريدون اماتة الشهوات ، لأن اماتة الشهوات هو السبيل الى الفضيلة .

٤ — ومن جهة العلة : صناعة الصناعات وحكمة الحكم

٥ — ومن جهة النفس : الفلسفة معرفة الانسان نفسه .

٦ — ومن جهة حقيقتها فى ذاتها : الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، انياتها ومائيتها وعللها ، بقدر طاقة الانسان .

وهذه كلها تعريفات مشهورة مأثورة عن الفلاسفة اليونانيين ، عن فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو . وبعض هذه التعريفات ينظر الى الفلسفة من جهة ثمرتها فى تهذيب الأخلاق ؛ وبعضها الآخر من جهة تأمل النفس والغوص فى أغوارها لكشف أسرارها ، لأنها أقرب الى الانسان ، وأولى بالعلم من الأشياء الطبيعية ؛ وبعضها الثالث يطلب الحقيقة بالذات لا الحقائق الظاهرة .

وقد يمكن أن تكتسب الحكمة من تجربة الحياة ، كما تستفاد من التأمل والنظر . ومن الناس حكماء يقتنصون حكمتهم من التجارب ، ثم يستخدمونها فى اصلاح المعاش ، والسلوك المستقيم ، والخلق القويم . ومن هؤلاء عدد لا يحصى فى سائر الأمم وفى كل زمان ، واشتهر منهم فى الجاهلية كثيرون دونت حكمهم الجارية وأمثالهم السائرة .

ولكن طلب الحق بطريق منظم يقينى أمر لم يعرف الا عند الفلاسفة اليونانيين ، وبلغ غايته من الدقة والنظام والاحكام فى مؤلفات المعلم الأول .

والفلسفة عند أرسطو ضربان ، عامة تشمل سائر العلوم وتحيط بجميع المعارف ، ولذلك وجب أن يكون الفيلسوف مشتغلا بالعلوم الرياضية والطبيعية والسياسية والأخلاقية ، الى جانب العلم الذى يبحث فى المبادىء الأولى لسائر العلوم . وهذا المبحث الأخير هو الضرب الثانى من الفلسفة ، الذى يسميه أرسطو « الفلسفة الأولى » ، تناوله بالبحث فى كتابه المعروف بالميتافيزيقا ، أى ما بعد الطبيعة . وليست هذه التسمية من وضع أرسطو ، ولم يقل بها ، وانما وضعها شخص يسمى أندرونيقوس الروديسى فى القرن الأول الميلادى حين رتب مؤلفات أرسطو ، فابتدأ بكتبه المنطقية ، ثم وضع بعدها كتبه الطبيعية ، ثم جاء هذا الكتاب « بعد الطبيعيات » فالميتافيزيقا فى أصل مدلولها هى « ميتا » أى بعد ، و « فيزيقا » أى الطبيعة ، من المقطعين اليونانيين لغة . واشتهر هذا الاسم ، وأصبح يطلق على ما كان أرسطو يعنى به

الفلسفة الأولى ، التى عرفها تارة بأنها العلم بالموجود من حيث هو موجـود ، وتارة أخرى بأنهـا العلم بالمبـادىء الأولى والغايات الأخيرة .

ولقد كان الـكندى موافقا لأرسطو تماما حين سمى كتابه الى المعتصم بالله « فى الفلسفة الأولى » ، يريد بذلك ما نعنيه الآن بالميتافيزيقا .

ثم ان فلاسفة العرب لمـا رأوا أن لب كتاب أرسطو ، وهو مقالة اللام ، يبحث فى الاله ، المحرك الذى لا يتحرك ، فقد سموا الـكتاب والعلم الذى ينظر فيه الـكتاب باسم الالهيات والعلم الالهى ، من قبيل اطلاق الخاص على العام ، أو تسمية الـكتاب بأشرف جزء منه . ودرجت هذه التسمية عند الفارابى وابن سينا ، فقالا بالعلم الالهى ، وكتب ابن سـينا الجزء الأخير من الشفاء وسماه الالهيـات . أما ابن رشـد فقد التزم الترجمة الحرفية للمصطلح اليونانى ، فكتب « تلخيص ما بعد الطبيعة » و « تفسير ما بعد الطبيعة » . وكان الفارابى يعرف هذا الاصطلاح ، ولكنه آثر أن يترجمه « ما فوق الطبيعة » ناظرا الى تدرج الفكر من الطبيعى الى ما فوق الطبيعى .

وكان الكندى على اطـلاع وثيق بكتاب أرسـطو . وكان يستخدم مصطلح فوق الطبيعة ، وعلم ما فوق الطبيعيات . والذين قالوا بما فوق الطبيعة انما نظروا الى موضوع الميتافيزيقا ، فرأوا أنها تبحث فى مفاهيم أسمى مرتبـة من الطبيعيات ، فهذه تبحث

الأشياء المتحركة المركبة من هيولى ، وما فوق الطبيعة موضوعها المعانى البريئة أصلا من الهيولى ، الثابتة ، فهى علم مالا يتحرك .

* * *

فلسفة أولى ، ما فوق الطبيعيات ، ما بعد الطبيعيات ، انها أشرف أجزاء الفلسفة ، وأجدرها بالعناية والطلب ، لأنها تبحث فى المبدأ الأول والعلة الأولى ، وعن هذه الأصول تنبع السنن الجارية التى تضبط أعمال البشر وتحقق لهم العدل وتجلب لهم الخير . وأجدر الناس بطلبها الملوك والأئمة والحكام لأنهم أعلى الناس منزلة وأرفعهم قدرا . كان ذلك رأى أفلاطون الذى سعى الى تعليم ملك صقلية الفلسفة ليصبح الحاكم الصالح ، وافتتح الأكاديمية لتخريج حكام من الفلاسفة ، وقال فى « الجمهورية » : ان صلاح المجتمع متوقف على وجود الحاكم الذى يصبح فيلسوفا أو الفيلسوف الذى يمسى حاكما . واتبع أرسطو سنته فكان معلم الاسكندر . تلك نظرية اليونانيين فى فلسفة الحكم ، فلا غرابة أن يصطنعها الكندى الفيلسوف ، فيتوجه بكتابه المذكور الى الخليفة المعتصم بالله حاكم المسلمين . ومن الواضح أن ديباجة الرسالة تشير الى المعتصم لا الى ابنه أحمد . ذلك أن خطاب الكندى الى أحمد بن المعتصم خطاب أستاذ لتلميذ يرغب فى تفهيمه واصلاحه وتهذيبه . ولكنه فى هذه الديباجة يلتزم موقف الفيلسوف من صاحب السلطان ، فيدعو له بالخير وأن يمد الله فى

عمره ، ويمضى بعد ذلك الى تقرير نسبه الشريف ، والايحاء بالتمسك بهدى آبائه وأجداده ليسعد فى الدارين .

ولم يكن الكندى وحده المتطلع الى هداية الخليفة بنور الفلسفة ، اذ سبقه الى البلاط طائفة من المعتزلة ورثوا سلطانهم منذ عهد المأمون ، وفرضوا آراءهم الكلامية على سياسة الدولة ، تلك الآراء التى نشأت عنها محنة ابن حنبل حين رفض القول بخلق القرآن . وكان المعتزلة يقدمون العقل ويمجدونه ويأخذون عن الفلاسفة بعض آرائهم وبخاصة الطبيعية منها ، ولكنهم كانوا قبل كل شىء رجال دين لا فلاسفة ، أو ان شئت التحديد كانوا متكلمين . والكلام أدنى الى الدين منه الى الفلسفة ، والمحدثون والفقهاء أقرب من علماء الكلام والفلاسفة الى روح الدين .

فقهاء ومحدثون ، وفلاسفة ومتكلمون ، وغير هؤلاء من أدباء وشعراء وعلماء كانوا جميعا يطمعون فى الوصول الى البلاط ينعمون بالمنزلة فى جوار السلطان ، ويشاركون فى سياسة الدولة وتوجيهها . وكانت الخصومة فى ذلك العصر عنيفة حادة بين الفقهاء والمتكلمين ، كما كانت ناشبة بين المتكلمين والفلاسفة . غير أن خصومة المتكلمين والفلاسفة اتخذت طابع التنازع بين الدين والفلسفة . ولم يكن أيسر من أن يرمى المتكلمون الفلاسفة بالكفر حتى يحل عليهم نقمة الخليفة وغضب الجمهور . لذلك عنى الكندى فى مقدمة هذا الكتاب بنفى تهمة الكفر عن الفلسفة ، وبيان اتفاقها مع مبادىء الدين ، وأن رجال

الدين انما هم قوم عدماء دين يتجرون باسـمه دفاعا عن كراسيهم المزورة . وقد نقلنـا فى فصل سابق عن الكندى المحسود بعض عباراته التى هاجم فيها رجال الدين ، المتسمين بالنظر فى عصره وهم أهل غربة عن الحق ، فلا حاجة بنا الى اعادتها . ولكن يبقى أن نثبت رأيه فى اتفاق الدين والفلسفة .

ان نقطة اللقاء بين هذين الضربين من الدراسة هو « الحق » . ومن هذه النقطة أيضا نشأ الافتراق .

الفلسفة بحث عن الحق لمعرفته واقتنائه والعمل به ، والدين طلب للحق والاهتـداء به . ولقد زعم كل مفكر ظهر على مسرح الحياة الثقافية فى الاسلام منذ القرن الأول أنه صاحب الحق ، حتى ذهبت كل فرقة الى أنها «أهل الحق» . واشتهر أهل السنة والجماعة من الأشاعرة منذ القرن الرابع بهذا النعت وخصوا به أنفسهم ، فزعموا أنهم أهل الحق. وبدأ النسفى كتابه فى العقائد بهذه العبارة: « قال أهل الحق حقائق الأشـياء ثابتة والعلم بها متحقق ... » . وكان المعتزلة يقولون : نحن أهل الحق . وادعى الصوفية أنهم أرباب الحقائق ، والمتحققون بالحقيقـة ، وقابلوا بين الحقيقـة والشريعة . ولعمرى ان الفلاسفة هم أولى من يقول بذلك ، لأن صناعتهم طلب الحق والعلم بالحقائق .

ما الحق اذن ؟ أهـو شيء ثابت فى نفسه ان أدرك فلا سبيل الى الشـك فيـه ولا بد من الاذعان له ، أم أنه بطبيعته متغير ، نسبى بحسب الناظر اليه وموقفه منه ؟ .

الفلاسفة والمتكلمون كلاهما اعتقد فى ثبات الحق وعدم تغيره ، ونصوا على ذلك . والفلسفة بحسب تعريفها الذى أورده الكندى فى هذه الرسالة هى علم الأشياء بحقائقها . « وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » (ص ٧٨) . وقال قبل ذلك : « وعلة وجود كل شىء وثباته الحق » (ص ٧٧) .

والحق الأول عند الكندى هو البارى سبحانه . وهو عند المتكلمين الله تعالى . كل ما فى الأمر أن الفلاسفة اصطلحوا على تسمية البحث عن الحق فلسفة ، وقالوا أيضا العلم الالهى ، وفى اصطلاح الكندى علم الربوبية . وأطلق المتكلمون على مباحثهم التى تنشد معرفة الله ووحدانيته وتوحيده : علم التوحيد .

هناك اذن اتفاق بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع ، ومن جهة الغاية ، بل من جهة المنهج .

١ — من جهة الموضوع كلاهما يطلب الحق والخير .

٢ — من جهة الغاية كلاهما يسلك طريق البرهان ، ولكن الدين ينفرد الى جانب ذلك ، بل قبل ذلك ، باتباع طريق السمع والخبر ، أى ما نزلت به الشريعة على ألسنة الأنبياء والرسل .

وفى ذلك يقول الكندى (١) :

« ١ — لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم

---

(١) رقمنا فقرات النص زيادة فى الايضاح .

الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه .

٢ — واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه . فان الرسل الصادقة — صلوات الله عليها — انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذاتها وايثارها .

٣ — فواجب اذن التمسك بهـذه القنية النفيسة عند ذوى الحق ، وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا — لما قدمنا ، وما نحن قائلون الآن .

٤ — وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها . وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا ان اقتناءها يجب أو لا يجب ، فان قالوا انه يجب وجب طلبها عليهم ، وان قالوا انها لا تجب ، وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهانا . واعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها . فواجب اذن طلب هـذه القنية بألسنهم ، والتمسك بها اضطرار عليهم » (ص ٨٢ — ٨٣) .

فالفلسفة والدين متفقان موضوعا ، لأن موضوع الفلسفة معرفة الله ووحدانيته ، ومعرفة الفضائل النافعة لاتباعها ، والرذائل الضارة لاجتنابها . وهذان هما موضوع الدين الذى يأمر بمعرفة الله وتوحيده ، كما يأمر بالتقوى وهى فعل الحلال وتجنب الحرام والتحلى بمكارم الأخلاق .

وهما متفقان منهجا ، لأن الدين حتى اذا فرضنا أنه لا يسلك

طريق العلة والبرهان — وهما الطريق الفلسفى — فمن واجبه اذا أنكر الفلسفة أن يبرهن على هـذا الانكار ، وعندئذ يسير فى طريق البرهان . ولقد تنبأ الكندى بما تؤول اليه المباحث الدينية التى اصطنعت مع الزمن المنهج الفلسفى ، وبوجـه خاص منطق آرسطو القيـاسى والبرهانى ، سواء فى أصـول الفقه أم فى علم الكلام ، فاختلطت مباحث الفلاسـفة بعلوم الفقـه والكلام عند المتأخرين .

وقد ظلت مسـألة التوفيق بين الدين والفلسـفة على رأس المسائل التى تميزت بها الفلسفة الاسلامية ، وشغلت بال الفلاسفة ، فكان لكل من الفـارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد رأى ووجهة نظر ، ولكن أشهر من كتب فيها ابن رشد صاحب كتاب « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » . ولكن الكندى كان أول من فتح هذا الباب ورسم هذا الطريق ، وهو الذى فطن الى هذه المشكلة وأحسن تصويرها ، وقـدم لهـا حلا يستند الى أساس فلسفى .

* * *

ومباحث الميتافيزيقا كثيرة ، اقتصر الكندى على أهمها ، مما يخدم الغاية التى يقصدها . فعرض فى كتابه فى الفلسفة الأولى الى الحق والحقيقـة ، والجوهر ، والعلة ، والموجود ، والواحد ، والوحدة ، والزمان ، والمكان ، والهيولى والصورة وغير ذلك .

وسنقتصر فى هذا الفصل على الكلام عن الحق والحقيقة ،

والعلة ، والموجود ، والواحد ، لأن غرض الكندى الذى يستهدفه فى كتابه أن الحق الأول ، وهو الله ، واحد .

« الحق » حجر الزاوية فى ميتافيزيقا الكندى .

والفلسفة بمعناها العام ، والتى هى أعلى الصناعات منزلة وأشرفها مرتبة ، هى علم الأشياء بحقائقها : « لأن غرض الفيلسوف فى علمه اصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق » (ص ٧٧) .

ان قسمة الفلسفة الى نظرية وعملية ترجع الى أرسطو ، نقلها الكندى وزرعها فى أرض العرب وقال ان غاية الفيلسوف فى بحثه النظرى العلم بالحق ، وفى سلوكه العملى موافقة الحق ، فأثمرت واستمرت عند الفلاسفة الاسلاميين ، وجرى عليها ابن سينا فقال فى المدخل الى الشفاء : « ان الغرض من الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الانسان أن يقف عليه » (ص ١٢) . وقال : « والغاية فى الفلسفة النظرية معرفة الحق ، والغاية فى الفلسفة العملية معرفة الخير » (ص ١٤ — المدخل — الشفاء — المطبعة الأميرية القاهرة ١٩٥٢) .

والحق هو مطابقة ما فى الذهن لما عليه الشىء فى الخارج ، نعنى حقيقة الشىء . بعبارة أخرى توجد فى العالم أشياء كثيرة تقع تحت الحس ، ولا تكاد تتناهى أو يحصيها عد . وليس مطلوبنا فى الفلسفة مجرد معرفة الأشياء المحسوسة ، بل الارتفاع الى حقائق الأشياء التى لا يمكن أن تكون جزئية متغيرة ، بل كلية ثابتة . « فالفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية ، لأن الجزئيات ليست

بمتناهية [1] ؛ وما لم يكن متناهيا لم يحط به علم ؛ والفلسفة عالمة بالأشياء التى لها علمها بحقائقها . فهى اذن انما تطلب الأشياء الكلية المتناهية المحيط بها العلم كمال علم حقائقها » (ص ١٠٣) .

ليس معنى ذلك أن الفلسفة لا تنظر البتة فى الجزئى ، اذ لا يمكن انكار أن هذا الشىء الجزئى موجود ، ولكنه يخضع لحقيقتين باختلاف وجهة النظر : الأولى أنه جزئى ، مثل زيد فهو شخص جزئى موجود فى ذاته ، وحقيقة وجوده — فى فلسفة الكندى — لا يتطرق اليها شك . الوجهة الثانية أن زيدا مع أنه شخص ، الا أنه فى الوقت نفسه أحد أفراد الكلى انسان ، أى النوع . لزيد اذن حقيقتان الأولى حقيقته الجزئية ، والثانية حقيقته الكلية . فاذا اعتبرت حقيقته الجزئية سميت هذه الحقيقة « الأنية » ؛ واذا نظرت الى حقيقته الكلية سميت « الماهية » . فالأنيات حقائق الأشياء الجزئية ، والماهيات حقائق الأنواع والأجناس .

واصطلاح الأنية من المصطلحات المأخوذة عن اليونانية ، والتى درجت فى استعمال أوائل الفلاسفة الاسلاميين نجده يتردد كثيرا عند الكندى ، ويستمر الى ابن سينا ، ثم اختفى المصطلح بعد ذلك وهجر فى كتب المتأخرين .

---

(١) يراجع ما سبق بحثه في الفصل الخاص بالكندى الرياضى ، حين عرضنا رأيه في النهاية واللانهاية ، وهل الأشياء متناهية بالفعل وبالقوة ، أم متناهية بالفعل لا متناهية بالقوة • وهو هنا يقرر أن الأشياء لا متناهية خلافا لما قرره من قبل وذهب اليه فى القول بالتناهى •

يقول الكندى : « لأن كل ما له أنية له حقيقة ؛ فالحق اضطرارا موجود اذن لأنيات موجودة » (ص ٧٧ — ٧٨) . بعبارة أخرى الحق هو مطابقة الحقيقة الموجودة ، التى هى الأنية .

وقد بينا عند الكلام عن فلسفة الكندى الرياضية أنه ينظر الى الجرم والحركة والزمان ، ويصل بين هذه الثلاثة . لا جرم بلا حركة ، ولا حركة بلا زمان . « فالجـرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا فى الأنية ، فهى معا فى الأنية » (ص ٩٨) يريد أنها موجودة معا فى أنية واحدة وحقيقة واحدة . ويقول بعد قليل : « فأنية الجرم متناهية » (ص ٩٩) أى حقيقته . وما دام الكلام عن جرم متحرك فى زمان ، فالبحث بلا نزاع على المستوى الحسى فى الخارج ، ويحاذيه بطبيعة الحال ما هو موجـود فى الذهن . فهذا الجرم له أنية أى حقيقة .

ويعرف الكندى الجرم بأنه « جوهر طويل عريض عميق ، أى ذو أبعاد ثلاثة » (ص ٩٧) .

وقد لعبت نظرية الجوهر دورا هاما فى تاريخ الفلسفة منـذ عهدها عند اليونانيين الى أن انتقلت عند العرب وعنهم الى أوربا . ولم يعدل الفلاسفة فى الوقت الحاضر — الا مَنْ لا يزال متمسكا بفلسفة العصر الوسيط والحديث — عن القول بالجوهر الا حديثا . والمقصـود بالجوهر الشىء الخـارجى — محسـوسا كان أم معقولا — الذى به قوام الشىء ، ويحمل صفاته . ففى فلسفة العصر الوسيط ، الحجر جوهر ، وقد يكون أصفر أو أسود ،

كبيرا أو صغيرا الى سائر ما يحمل من صفات . والشجرة جوهر ، والحيوان جوهر ، والنفس جوهر كذلك عند القائلين بمباينتها عن البدن ، وجوهريتها . والعقل جوهر . والمعقولات جواهر ، ولكنها ليست مادية .

ويعد أرسطو أول القائلين بالجوهر ، قسمه ثلاثة أقسام الهيولى فقط ، أو الصورة فقط ، أو المركب من الهيولى والصورة . ولما كانت الهيولى قوة محض ، لم يبق من الجوهر سوى الصورة ، والمركب من الهيولى والصورة . وفى الأمثلة السابقة الحجر والشجرة والحيوان جواهر مركبة من هيولى وصورة . والنفس والعقل والمعقولات جواهر بسيطة غير مركبة لأنها صور فقط . فالمركب من الهيولى والصورة هو الجسم — وفى اصطلاح الكندى الجرم — وهو المحسوس ، ويسمى عند أرسطو الجوهر الأول . والصورة معقولة ، معنوية ، كلية ، وهى الجوهر الثانى . مثال ذلك قولنا زيد انسان ، زيد جوهر أول وانسان جوهر ثان .

ولكن الكندى أضاف الى الهيولى والصورة ، وهما الجوهران عند أرسطو ، ولا يقول بغيرهما ، ثلاثة جواهر آخر لا يتجوهر الجسم الا بها ، وهى المكان والزمان والحركة . وهذا ابتكار جديد فى الفلسفة الوسيطة ، قال الكندى به فى فلسفته الطبيعية وفى الفلسفة الأولى . فالجواهر عند الكندى خمسة الهيولى والصورة والمكان والزمان والحركة ، يدل على منحى جديد رياضى يليق بالفيلسوف الرياضى ، وقد ألف الكندى فى

هذا الموضوع رسالة مستقلة بعنوان « الجواهر الخمسة » أصلها العربي مفقود ؛ ولا تزال ترجمتها اللاتينية باقية [١] .

١. ان الأجسام التى منها يتألف هذا العالم الحسى ، لا تتركب من هيولى وصورة فقط كما قرر أرسطو ، بل من هيولى وصورة بهما تركيب الجسم ، ثم لابد أن يشغل الجسم مكانا ، وهو الذى يعبر عنه بالحدود الرياضية من طول وعرض وعمق ، ولابد أن يتحرك هذا الجسم لأن الطبيعة مبدأ حركة الأجسام وسكونها بحسب تعريف أرسطو وما جرى عليه المتأخرون ؛ فاذا تحرك لابد أن يقطع مدة من الزمان . فقول الكندى ان الجرم والزمان والحركة لا يسبق بعضها بعضا فى الأنية ، انما يريد بذلك أن حقيقة الجسم لا يمكن أن تفهم الا فى اطار هذه الجواهر الخمسة . وهذه هى المرتبة الأولى من الحقائق .

أما المرتبة الثانية فهى الحقائق الكلية المستمدة من الأنواع والأجناس وهى التى اذا جمعت تكونت منها الماهية . والماهية مصدر صناعى من سؤالنا « ما هو ؟ » أو « ما هى » ، كما نسأل عن الانسان ما هو ، فنقول فى الجواب حيوان ناطق . الحيوان جنس ، والناطق فصل ، والانسان نوع . وعندما نعطى الجنس والفصل نصل الى تحديد الشىء ، أى تحديده وتعريفه بالحد التام ، وهذا الحد التام يكافىء « الماهية » ، فاذا عرفنا الماهية فقد عرفنا الحقيقة ، ولكنها الحقيقة الكلية التى تختلف

---

(١) نشر النص اللاتينى مع ترجمته الى العربية الدكتور أبو ريدة فى الجزء الثانى من رسائل الكندى .

عن الأنية وهى الحقيقة الجزئية . فان قال قائل : ان المشهور فى الفلسفة أنها تطلب الكليات لا الجزئيات ، وقد ذهب الكندى نفسه الى ذلك ونقلنا عنه قوله : ان الفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية لأن الجزئيات ليست بمتناهية ، فكيف يبحث الكندى فى الأنية وهى الحقيقة الجزئية ؟

نقول فى الجواب ان الكندى ورث الفلسفة عن مدارس مختلفة المذاهب ، متعارضة النزعات ، والذى يذكره فى هذا الموضع مأخوذ عن أرسطو ملخص من كتبه ، والكليات عند أرسطو خمسة هى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام . ولكن الكندى ورث أيضا عن المدرسة الرواقية بعض آرائها فى المنطق ، ومن جملة هذه الآراء أن الكليات — وفى اصطلاح الرواقيين الألفاظ أو الأصوات — ستة ، باضافة « الشخص » . وقد أثبت الكندى فى رسالته هذا الرأى ، واعتبر الشخص أحد الكليات الستة . والشخص هو الجزئى ، فان كان جسما فله حقيقة موجودة هى الأنية .

وقد جرت العادة فى فلسفة العصر الوسيط أن يميزوا بين الوجود وبين الماهية ، وذهبوا الى أن الماهية فى الأذهان تقابل الوجود فى الأعيان ، والى أن الوجود ينبع من الماهية ، على عكس الفلسفة الوجودية المعاصرة التى تقدم الوجود على الماهية . وكان الأمر بالنسبة لمن اقتصر على الماهية سهلا ، ولكن أولئك الذين أثبتوا الأنيات ، أى الحقائق الجزئية الموجودة ، فلم تكن المسألة بالنسبة اليهم بسيطة . وكان لابد لهم أن يفصلوا فى أمر

الأنية هل المقصود بها الوجود الخارجى ، أم الوجود الذهنى ، الحقيقة الموجودة فى الخارج أم الحقيقة فى الذهن ، حتى يتم التقابل بين الوجود والأنية . ونحن لا نجد عند الكندى فى عباراته التى وردت ما يدل على هذا التمييز الدقيق ، والتحديد المفصل . ولكن يلوح أن المقصود هو الحقيقة الموجـودة فى الخارج . يستفاد ذلك من قوله : « لأن كل ما له أنية له حقيقة » .

صفوة القول : الأشياء لها حقائق ، أنية كانت أم ماهية . والعلم بحقائق الأشياء هو الحق ، والحق مطابقة ما فى أذهاننـا لحقائق الأشياء .

ولكن ما حقيقة الله ؟

هذا السؤال حجر الزاوية فى فلسفة الكندى ، كما ذكرنا ، وهو الغاية المقصودة من كتابه فى الفلسفة الأولى .

والجواب عنده أن الله تعالى ليست له حقيقة ، لأنه ليس شيئا من الأشياء الموجودة فى هذا العالم ، بل أسمى من العالم ، وأعلى من العالم ، انه خالقه ومبدعه وباريه . ليس الله ذا هيولى ولا جرما متحركا حتى تكون له أنية ، وليس نوعا حتى تكون له ماهية مركبة من جنس وفصل ، ولا جنسا يتركب من أنواع .

انه الحق الأول .

والواحـد الحق ليس شيئا من « المقولات ، ولا عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصه .. ألخ » (ص ١٤٠) . فالكندى يتفق مع كثير من المتكلمين الذين سلبوا الصفات عن الذات . وكان السلف يتحرجون من اثبات صفات

لله أو سلبها عنه ، ويلتزمون ما أطلق الله على نفسه من « أسماء » فى القرآن ، وهى أسماء الله الحسنى .

والحق اسم من أسماء الله المذكورة فى القرآن . ولم يرد فى كتاب الله اسم الحقيقة اسما من أسمائه تعالى .

الحق الأول ليست له حقيقة ، لأن الحق — كما ذكرنا — مطابقة ما فى الذهن لما عليه الشىء فى الخارج . وهذا الانفصال الى حق وحقيقة يستلزم وجود ثنائية فى الله ، والله تعالى واحد .

الله هو الواحـــد الحق الأول ، وهذه الثلاثة من أســمائه الحسنى ، ويقدمها الكندى على غيرها ، وقد يضيف اليها أسماء أخرى لها دلالتها الفلسفية ، فهو المبدع ، المفيد ، وهو البـــارى الذى يكاد يطلقه دائما على لفظة الجلالة .

ومن هذا الوجه كان الكندى أدنى الى الاتجاه السلفى فى الفكر الاسلامى من غيره من المتكلمين .

* * *

اذا كانت الفلسفة بحكم تعريفها هى علم الأشياء بحقائقها ، فكيف السبيل الى معرفة هذه الحقائق ؟

السبيل الى ذلك اتباع المنهج الملائم لموضوعها . فان تعسف متعسف وسلك اليها من خلال منهج آخر ضل الطريق ، و « حاد وعدم الحق » (ص ٨٨) .

فالحسيات طريقها المعرفة الحسية التى تنقل الى الذهن مثال المحسوسات الموجودة فى الخارج .

والرياضيات منهجها الاعتماد على البديهيات والمسلمات ، ثم

الاستدلال بالبراهين الرياضية التى يعتبر برهان الخلف أحدها .

والطبيعيات تعتمد على أوليات كل علم طبيعى ثم على المشاهدة والتجربة .

وما فوق الطبيعيات يتبع فيها منهج البرهان والقياس ، فيما عدا أوائل البرهان التى لا يمكن البرهنة عليها لأنها أولية .

والمنهج الملائم لمعرفة حقائق الأشياء التى هى موضوع الفلسفة الأولى — هو البرهان والأوليات العقلية .

هذه المناهج نص عليها أرسطو ، ونقل الكندى عنه كلامه فيها ملخصا . ونقل عنه كذلك طريقة المعرفة بحقائق الأشياء . هذه الطريقة هى الاحاطة بعلل الشيء ، اذ ليس للشيء علة واحدة .

والعلل عند أرسطو أربع ، مادية ، وصورية ، وفاعلة ، وغائية ؛ ويسميها الكندى فى اصطلاحاته : العنصرية ، والصورية ، والفاعلة ، والمتممة . وقد يقول عن الصورية النوعية ، وعن الفاعلة المحركة .

ويقابل طلب كل علة سؤال ، ولفظ يدل على الاستفهام ، وهى : هل ، ما ، أى ، لم .

هل : سؤال عن العلة المادية ، « وهى باحثة عن الأنية فقط » (ص ٧٨) .

ما : سؤال عن الجنس .

أى : سؤال عن الفصل .

لم : سؤال عن العلة التمامية .

يقول الكندى : « فأما هل فانها باحثة عن الأنية فقط ؛ وأن

كل أنية لها جنس فان (ما) ، تبحث عن جنسها ، و (أى) تبحث عن فصلها ؛ وما وأى جميعا تبحثان عن نوعها ؛ و (ولم) عن علتها التمامية اذ هى باحثة عن العلة المطلقة . وبيِّن أنا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها ، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقط أحطنا بعلم نوعها ، وفى علم النوع علم الفصل . فاذا أحطنا بعلم عنصرها ، وصورتها ، وعلتها التمامية ، فقد أحطنا بعلم حدها . وكل محدود فحقيقته فى حده » (ص ٧٨ — ٧٩) .

والحد — كما نعرف — هو التعريف ، ومنه حد ومنه رسم ، ومن الحد تام وناقص ، ومن الرسم تام وناقص . والحد التام هو الجنس القريب والفصل المميز . ومجموع الجنس والفصل يؤلفان النوع .

وقد سبق أن ذكرنا أن الكندى يميز بين الماهية والأنية على أساس أنهما مرتبتان من الحقيقة احداهما أعلى من الأخرى . وذكرنا أيضا أنه أخذ « الشخص » على أنه أحد الكليات من الرواقيين ، فلم يستطع أن يوفق بين المنطق المأخوذ عن أرسطو وذلك الذى أخذ عن الرواقيين . وآية هذا الاضطراب أن الفصل فى مذهب أرسطو كلى ، فلا ينبىء عن الماهية ، وانما الماهية تنشأ من تركيب الجنس والفصل .

ولكن الكندى يجعل الجنس دالا على الماهية ، والفصل على الأنية ، وكذلك الخاصة . فهو يقول : « والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع مبين عن مائية الشىء » والمائية والماهية مصدر صناعى من ما ، بمعنى واحد ، (ص ١٠٧) ثم يقول عن

الفصل ما نصه : « والفصل هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع مبين عن أنية الشيء . فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التى يقال عليها الفصل مبين عن أنيتها » (ص ١٠٧ — ١٠٨) . ويقول عن الخاصة : « هى المقولة على نوع واحد ، وعلى كل واحد من أشخاصه مُبَيِّنَةً عن أنية الشيء ، وليست بجزء لما أبانت عن أنيته » (ص ١٠٨) .

أطلنا فى نقل النصوص لتأييد وجهة نظرنا فى تأويل فلسفة الكندى فيما يختص بالماهية والأنية ، وأن الماهية هى الحقيقة الكلية النوعية ، والأنية الحقيقة المادية المحسوسة ، على الرغم من اضطراب كلام فيلسوف العرب فى هذه المسألة .

نرجع الى ما كنا نبحثه وهو طريق معرفة حقائق الأشياء ، وأن ذلك يكون بمعرفة عللها . ولكن ما ذكرناه فى ذلك لا يفيد كثيرا فى مبحث العلة بمقدار ما يفيد فى مبحث التعريف .

ويلوح أن الكندى يعتمد فى المعرفة على الرسم أكثر من اعتماده على الحد ، وهذا اتجاه علمى أخذت به العلوم المعاصرة ، لتعذر التعريف بالحد التام من جهة ، ولأن التمييز بين الأشياء المختلفة تمييزا واضحا انما يكون بتحديد كثير من الصفات الخاصة . وقد سمى التعريف بالرسم رسما ، لأنه كما يقول الكندى : « رسم المعروف فى نفس العارف بحال واحدة ؛ لأنها ان لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف ، فلا معرفة » (ص ١١٤) . وهذه العبارة خاصة بوحدة الشيء وكونه واحدا على الرغم من تغيره وتبدله من حال الى حال .

معرفة حقيقة الأشياء يقتضى العلم بالعلل الأربع الموجدة لها .

واذا كنا نلتمس لكل شيء علة قريبة ، ثم نتساءل عن علته الأبعد من ذلك ، فلا يمكن المضى فى تسلسل العلل الى ما لا نهاية له ، لأننا نصل الى علة أولى هى علة ذاتها ، ولا علة لها .

لهذا سميت الميتافيزيقا عند أرسطو ، وعند الكندى ، علم العلة الأولى . يقول الكندى : « فبحق ما سمى علم العلة الأولى الفلسفة الأولى » (ص ٧٩) .

ولا يمكن أن يكون أى شيء فى هذا العالم « علة كون ذاته » . وكذلك العالم كله اذا نظرنا اليه فى مجموعه لا فى أجزائه وكائناته الجزئية من أجرام سماوية وجماد ونبات وحيوان وانسان ، فهو أيضا معلول لعلة أخرى ، وليس وجوده من ذاته .

والعالم وحدة ، لأن أجزاءه مترابطة ، غير أن الوحدة فيه تحتاج الى موحد ، الى علة موحدة .

« فأول علة للوحدة فى الموحّدات هو الواحد الحق ، الذى لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية فى البدء » (ص ١٤١) .

* * *

قد يقال ان العالم واحد ، وانه وحدة ، كما يقال ان هذا الشيء المحسوس واحد ، وانه وحدة . ولكن كل واحد فالوحدانية فيه عارضة وليست حقيقية . وكذلك كل وحدة فالوحدة فيها عرضية وليست حقيقية .

الله تعالى ، ولا سواه ، هو الواحد الحق . وهو « وحدة فقط محض ، أعنى لا شيء غير وحدة » (ص ١٤١) .

وقبل أن نعرض للواحد والوحدة ، نود أن نعرض للموجود والوجود .

ذلك أن الميتافيزيقا انتقلت الى العرب عن تيارين متميزين ، التيار الأرسطي وميتافيزيقاه ميتافيزيقا وجود ، والتيار الاسكندراني وميتافيزيقاه ميتافيزيقا الواحد ، وهو التيار المستمد من فلسفة أفلوطين .

والأساسان مختلفان تماما .

ميتافيزيقا الوجود شيء ، وميتافيزيقا الواحد شيء آخر .

أرسطو يعرف الميتافيزيقا بأنها البحث عن الموجود بما هو موجود . فهو ينظر الى الموجودات ، ويطلب — كما رأينا — معرفتها عن طريق العلل الأربع ، التى تنتهى الى علتين أساسيتين هما الهيولى والصورة ، وهما مبادىء الموجود . وكل شيء طبيعى ، بل العالم كله مركب من هذين المبدأين وهما الهيولى والصورة . والمشائية الموروثة عن المعلم الأول لا يمكن أن تغفل من حسابها الهيولى ، والهيولى عند أرسطو قديمة ، هى مبدأ ذاتها ، كما أن الصورة مبدأ آخر . وقد رفض المسلمون ميتافيزيقا المعلم الأول لقوله بقدم العالم ، وظهرت لفلاسفتهم محاولات شتى تبغى التحايل على تأويل القدم ، بالتماس تخريجات لمعناه ، أيكون القدم بالزمان أم بالطبع أم بالعلة أم بالرتبة أم بالشرف .

أما ميتافيزيقا الواحد المأثورة عن أفلوطين فهى أدنى الى روح

الدين ، لأنها تقول بمبدأ أول . فالأول عند أفلوطين مبدأ العالم ، ومبدأ الموجودات ، عنه صدر العقل الأول ، وعن العقل صدرت النفس الكلية ، وعن النفس صدرت الهيولى . ولكن يعترض على أفلوطين بأن مذهبه ينتهى الى وحدة وجود بين الله والعالم ، مما يخالف طبيعة العقيدة فى الاسلام ، الذى يقرر مبدأ « الخلق » تقريرا لا سبيل الى الشك فيه . والكندى متمسك بالمبادىء الاسلامية ، حريص على الدفاع عنها ، ولذلك يصف الله بأنه « المبدع » يريد بالابداع خلق الشىء من عدم .

وقد اضطرب الكندى بين ميتافيزيقا الوجود وميتافيزيقا الواحد ، فأخذ عن أرسطو من كتابه ما بعد الطبيعة ، كما أخذ من تاسوعات أفلوطين فى كتاب الأثولوجيا الذى سماه بالربوبية ، ونسبه الى أرسطو .

ولكنه كان أكثر ميلا الى ميتافيزيقا الواحد منه الى الوجود . فهو لم يتكلم عن وجود الموجود أكثر من اشارات ، ولم يخض فى أمر الوجود ، ولم يشك فى حقيقته ، وأخذ فى ذلك بشهادة الحواس ، على الرغم من أن أفلاطون ناقش هذه المسألة طويلا فى بعض محاوراته ، وأثار اعتراضات منها خداع الحواس ، والرؤيا فى النوم أتكون وجودا حقيقيا أم وهميا ، ولماذا لا يكون هذا الوجود ضربا من الوهم كالحال فى الرؤيا ؛ وغير ذلك .

فالكندى يقرر الوجود ، كما نقلنا عبارته التى يقول فيها : « ان الحق اضطرارا موجود اذن لأنيات موجودة » أى أن الأشياء الخارجية موجودة ، ولها أنيات أى حقائق ، والحق هو

مطابقة ما فى أذهاننا لهذه الحقائق ، والفلسفة هى علم الأشياء بحقائقها .

ولكن أليس هناك دليل على وجودها ؟ وهل سكت الكندى عن سوق أى دليل وكأنه لم يفطن لمشكلة الوجود ؟

الدليل على وجود الأشياء عند الكندى هو الوجود الانسانى .

وليس المقصود من « الوجود الانسانى » وجود بدنه ، لأن البدن من جملة العالم الذى يحتاج فى اثبات وجوده الى دليل ، بل وجود النفس ، هذا الجوهر البسيط المغاير للبدن ، والباقى بعد فنائه .

وكيف نجد أنفسنا ، ونميز بينها وبين البدن ؟

نجد أنفسنا حين نحس وحين نعقل . فالوجود الحسى والوجود العقلى ضربان من الوجود مختلفان ، وفى ذلك يقول الكندى : « ان الوجود الانسانى وجودان : أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة وهو وجود الحواس منذ بدء نشوئنا .. والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عنا ، وهو وجود العقل » (ص ٨٤ — ٨٥) .

الوجود الحسى أقرب منا ، لأن الحواس موجودة فينا منذ بدء نشوئنا ، وموجودة فى سائر الحيوان. والحس يباشر المحسوسات — على الرغم من تغيرها وتبدلها — فيدرك صورها ويتمثلها ، ويؤديها الى الحفظ . أى أن الادراك الحسى مباشر بلا واسطة ، وهذه المباشرة هى الدليل على الوجود الخارجى . وفى ذلك يقول

الكندى ان المحسوس : « قريب من الحاس جدا ، لوجدانه بالحس مع مباشرة الحس اياه » (ص ٨٥) .

فهذا معنى أن الوجود الحسى أقرب منا . أما معنى أنه أبعد عند الطبيعة ، فذلك لأن المحسوسات غير ثابتة لزوالها وسيلانها وتبدلها ، وعدم ثباتها فى الطبيعة يجعلها بعيدة من الطبيعة .

ان طريق التيقن من وجود الشيء حسيا كان أم عقليا ، هو الادراك المباشر ، بلا واسطة . فالأشياء الحسية موجودة لأنها مدركة بالحس مباشرة . والمعقولات موجودة لأن العقل يدركها ادراكا مباشرا . فاذا عجز شخص عن ادراك المعقولات ، وعن القول بوجودها تبعا لذلك ، فليس معنى ذلك أنها غير موجودة ، بل يعنى ضعف الادراك عنـد هـذا الشخص . وفى ذلك يقول الكندى : « لأن مَنْ تمثل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه فى العقل ، عشى عنه كعشى عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا فى شعاع الشمس » (ص ٨٨) . وهذا المثال المضروب على وجود المعقولات منقول عن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (٩٩٣ ب ، ١٠) .

والوجود العقلى ، والمقصود وجود المعقولات ، فهو أبعد عنا . وهذه المعقولات الكلية التى هى الأنواع والأجناس ، تعتمد فى تحصيلها على مبـادىء عقلية موجودة فى النفس بالفطرة ، وتستمدها من طبيعة العقل ذاته لا من الخارج . أما الذى يكتسب من الخارج فهو الأنواع والأجناس ، هذه الصـور المعقـولة

الموجودة فى الأشياء الطبيعية . لذلك كان الوجود العقلى أقرب من الطبيعة وأبعد عنا .

والمعرفة العقلية تتم بأمرين ، بمبادىء فطرية فى العقل يضاف اليها معقولات كلية من الخارج . وهذه المعرفة المتكاملة اضطرارية لا كسبية ، أى أنها من طبيعة الانسان العاقل . وقد ضرب الكندى مثالا لهذه المعرفة الاضطرارية (١) بالمعقولات العارية تماما عن الهيولى ، والتى نقر بها اضطراراً ، كهذه القضية : « ليس خارج العالم خـلاء ولا ملاء ؛ اذ قولنا : لا فراغ ولا جسم ، شيء لا يتمثله الحس ، وانما يجده العقل اضطرارا » (ص ٨٦) .

ومعنى الخلاء مكان لا يشغله متمكن . واذ لا يمكن وجود مكان بغير شيء يشغله ، اذن ليس للخلاء المطلق وجود .

والملاء هو الجسم ، ولابد ما دام جسما أن يكون ذا نهاية ، اذن جسم الكل ، أى العالم ، ذو نهاية ، ولا ملاء بعده .

فقولنا ان جسم الكل ليس خارجا منـه خـلاء ولا ملاء : « واجب اضطرارا ، وليست له صورة فى النفس ، وانما هو وجود عقلى اضطرارى » (ص ٨٧) .

بهذه المبادىء العقلية الموجـودة فى الذهن بالفطرة ، أثبت الكندى أن العالم متناه من جهة المكان ومن جهة الزمان . كما أثبت أنه ليس علة ذاته ، ولابد له من علة توجده .

ان الطريق الذى شقه الكندى بالفصل بين النفس والبدن ، واثبات الوجود النفسى والوجود العقلى ، والصـلة بين هـذا

(١) فى اصطلاح المتكلمين المعرفة الضرورية .

الوجود النفسى والوجود الخارجى ، كل ذلك مهد لتطور نظرية الوجود والمعرفة عند ابن سينا بوجه ، وعن هذا الطريق انتقلت نظرياته الى أوربا اللاتينية ، وعنها تأثر ديكارت صاحب الفلسفة الحديثة .

* * *

ولكن الكندى لم تكن عينه متجهة الى الوجود بمقـدار اتجاهها نحو الواحد .

وكل شيء فى هذا العالم ، حسيا كان أم عقليا ، نقول عنه انه واحد ، ونصفه بأنه وحدة . الواحد من جهة العدد والانفصال ، والوحدة من جهة الارتباط والاتصال . والشيء الواحد يقال عليه انه واحد ووحدة . مثال ذلك هذا البيت ، واحد ووحدة . فهو واحد لأننا نشير الى بيت واحد لا الى بيتين أو ثلاثة ؛ ووحدة لأنه مركب من أجزاء . ونحن لا نسمى الطوب والخشب والحديد وما الى ذلك مما يتركب منه البيت بيتا ، الا بعد اجتماعها على هيئة معينة .

و كل ما فى العالم يعبر عنه بألفـاظ تدل على معـان . وما الى ذلك مما يتركب منه البيت بيتا ، الا بعد اجتماعها على يكون جنسا أو نوعا أو فصلا أوخاصة أو عرضا عاما أو شخصا ؛ ويجمعها كلها شيئان : الجوهر والعرض . ونكرر ما لا حظناه — أو أولا — وهو الشخص .

فالأشخاص اما أن تكون طبيعية كهذه الشجرة ، واما صناعية كهذا البيت . والأشخاص هى الحسـيات ، وهى كثيرة كثرة

لا متناهية . والكليات معقـولات ، تجمع الكثير فى واحـد ، كالانسان فهو نوع يجمع أشخاص الانسان الكثيرين فى كلى واحد . فالقسمة السداسية السابقة تعبر فى الواقع عن وجهة نظر منطقية ، لها ما يبررها .

وقد ينظر الى الموجودات نظرا آخر رياضيا ، من جهة الكل والجزء ، والمجتمع والمفترق ، والمنفصل والمتصل ، والواحـد والكثير ، والكبير والصغير ، وغير ذلك . وهذه جميعا تخضع أيضا لمفهومين رياضيين هما الواحد والوحدة .

ويقال الواحد على المتصل ، وعلى المنفصل ، كما يقال على الكليات الستة . فالكلب والشجرة والبيت من المتصـل ، لأن الكلب حيوان طبيعى مركب من أجزاء أى أعضاء ، والشـجرة كذلك كائن طبيعى مركب من أجزاء ، والبيت كائن صناعى . وكل منها واحد . والجنس كالحيوان ، والنوع كالانسان ، واحد . وهكذا فى سائر المقولات .

وليست الوحدة فى أى مقولة من المقولات السابقة حقيقية ، بل عرضية . مثال ذلك النوع ، فهو : « المقول على كثيرين مختلفين بالأشخاص . وهو كثير لأنه ذو أشخاص كثيرة ، ولأنه مركب من أشياء أيضا ، لأنه مركب من جنس وفصل ، كنوع الانسان الذى هو مركب من حى ومن ناطق ومن مائت . فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه ، ومن جهة تركيبه . والوحدة التى له انما هى بالوضع من جهة لا ذاتية ؛ فليست الوحدة له اذن بحقيقية ؛ فهى اذن فيه بنوع عرضى . والعارض الشىء من غيره ، فالعرض أثر

فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى النوع أثر من مؤثر اضطرارا أيضا » (ص ١٠٧) .

على هذا النحو يمضى الكندى فيتتبع كل مقولة ، وكل صنف من المفاهيم الرياضية التى ذكرنا سابقا ، ويبين أن الوحدة فيها غير حقيقية بل عرضية ، وانما استفادت الوحدة من علة أخرى .

أما الواحد الرياضى ، فقد سبق أن بينا عند الكلام عن فلسفته الرياضية أنه ليس بعدد ، بل ركن العدد . فاذا اعتبرنا الاثنين أول الأعداد ، فالاثنان مركب من جزأين ، وليس بذلك واحدا ، اللهم الا بالعرض .

وقولنا عن هذا الشىء المحسوس انه واحد ، لا يقصد منه هيولى هذا الشىء ، وانما نقصد أن له اسما واحدا يدل على معنى واحد على الرغم من تبدله وسيلانه ، فيكون واحدا بالشخص أو بالصورة . فهناك أنواع من الواحد مثل الواحد بالعدد ، وبالصورة ، وبالجنس ، وبالمساواة (ص ١٤٠) .

ولكن الواحد الحق فهو : « وحدة فقط محض .. وكل واحد غيره فمتكثر » .

والواحد الحق هو الواحد بالذات ، الذى لا يتكثر بتة بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره .

والواحد الحق الأول هو علة الوحدة فى الموحدات .

وكل قابل للوحدة فهو معلول ، فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز .

ولعلك أدركت أن الواحد الحق الذى يصفه الكندى بهذه الأوصاف هو الله تعالى . وبهذه العبارة يختم كتابه قائلا :

« فالواحد الحق اذن هو الأول ، المبدع ، الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شىء من امساكه وقوته الا عاد فدثر » (ص ١٤٣) .

* * *

من الواضح أن الميتافيزيقا السابقة التى نقلناها عن كتابه اسلامية فى أساسها ، وهى أدنى الى روح السلف ، فهى تقرر :

١ — وجود الله ووحدانيته .

٢ — عملية خلق العالم من عدم ، أى الابداع .

٣ — أن الله لم يبدع العالم دفعة واحدة منذ الأزل ، وبث فيه القوانين والنظم التى يستطيع بها أن يستقل بنفسه ويستغنى عن الله .

٤ — دوام الاتصال بين الله وبين العالم فى جزئياته ، لا بمعنى الخلق المتجدد المستمر بل بمعنى الامساك والافتقار ؛ وهذه هى العناية الالهية .

ليس معنى ذلك أن الكندى لم يتأثر بالفلسفات اليونانية ، فالتأثير الأجنبى واضح أيضا ، وأن تأثره بميتافيزيقا الواحد أوضح من تأثره بميتافيزيقا الوجود . ولم يوفق بينهما . ولذلك اضطرت الطبقة الثانية من فلاسفة العرب الى التوفيق بين هذين

الضربين من الميتافيزيقا ، والملاءمة بينهما ، فنشأ من ذلك فلسفة جديدة للفارابى ، وأخرى لابن سينا . وهذه الأخيرة هى التى طبعت الفلسفة الاسلامية فى الالهيات بطابع سينوى واضح حتى أوائل القرن العشرين .

فاذا نظرنا الى الصفة الأساسية التى يوصف بها الله عند الفارابى ، وبوجه خاص عند ابن سينا ، رأينا أنها تعتمد على الوجود أكثر من اعتمادها على الواجد . فالله هو « واجب الوجود » ، أو هو « الواجب » فقط . وفى الوقت نفسه فان واجب الوجود واحد ، وكل ما عداه كثير ، وعنه صدرت الكثرة ، فى سلسلة من الفيوضات تبدأ من العقل الأول الى العقل العاشر .

وهكذا نجد أن الفلسفة الاسلامية منذ القرن الرابع قد اصطنعت لونا جديدا من الميتافيزيقا يوفق بين الوجود والواحد ، فى نسق منتظم جديد مبتكر ، يفصح عن أصالة الفلسفة الاسلامية.

وكان الكندى أول من فتح باب هذا الضرب من الفلسفة ، على الرغم من أنه لم يستطع التوفيق بين هذين النوعين المتباينين من الميتافيزيقا .

ان الكندى باعتبار أنه شق طريق هذا اللون من الفلسفة ، يمكن أن يسمى بحق رائد الفلسفة الاسلامية ، كما كان الذائد عن القومية العربية المبرز لها ، ومن أجل ذلك لقب عن جدارة « فيلسوف العرب » .

خاتمة

الفيلسوف ملخص لحضارة الأمة من شتى نواحيها الدينية والعلمية والفنية ، وهو فى الوقت نفسه آخذ بيد هذه الحضارة الى الأمام ، بما يرسم لها من آفاق جديدة ، يصورها بريشة الفكر .

وكان الكندى مسجلا للحضارة العربية التى عاش فى ظلها ابان القرنين الثانى والثالث من الهجرة ، كما كان راسماً طريق هذه الحضارة فى المستقبل لعدة قرون من الزمان .

كان مسجلا كما رأينا لحركة الترجمة التى نقلت تراث اليونان بوجه خاص ، الى جانب ما كان موجودا عند الفرس والهند . بل انه شارك فى هذه الترجمات مشاركة فعالة بالمراجعة والاصلاح ، وبالتلخيص والاقتباس .

وكانت الفلسفة فى ذلك الزمان تضم تحت جناحيها سائر العلوم ، بالمعنى الذى تقصده اليوم من لفظة العلم . فهى التى كانت تختص بالبحث فى الرياضيات من حساب وهندسة وفلك وموسيقى ، والبحث فى العلوم الطبيعية بشتى فروعها ، كما كانت تبحث فى علوم ما بعد الطبيعة . هذا الى جانب العلوم العملية من أخلاق وسياسة .

ولقد عرضنا فيما سبق الى رياضيات الكندى بالتفصيل لأسباب ثلاثة ، لأنه اشتهر بأنه فيلسوف رياضى ، ولأن الرياضة عنده كانت أول التعليم وبداية الطريق الى الفلسفة ، ولأن بعض مؤلفاته الرياضية تيسر العثور عليها وطبعها ، فأمكن الكشف عن آرائه فيها .

ولم تتحدث عن الجانب الطبيعى فى فلسفته لأسباب ، على رأسها أن الكندى لم يكن فيلسوفا طبيعيا ، ولم يفرد لهذا الجانب كتبا أدرجها ابن النديم فى الفهرست تحت عنوان خاص هو كتبه الطبيعيات ، كما فعل فى سائر الفنون التى ألف فيها . ومع ذلك فان الفيلسوف ، بحكم صناعته التى يحيط فيها بجميع معارف زمانه ، لا بد أن ينظر فى العلوم الطبيعية، كما ينظر فى الرياضية والميتافيزيقية والأخلاقية والانسانية . ولكن نظر الكندى كان فى الطبيعيات ضئيلا ، بالاضافة الى غير ذلك من العلوم .

وفضلا عن ذلك فانه بحث فيها عرضاً ، بمناسبة صلتها بعلم الفلك ، وهو أحد العلوم الرياضية كما ذكرنا .

وبعد ، فانه لم يأت فيها بجديد أكثر مما كان مأثوراً عن الفلاسفة اليونانيين . فالفلسفة الطبيعية التى يقررها فى بعض رسائله هى الفلسفة التى سادت منذ أرسطو حول عشرين قرنا من الزمان ، ولم تتغير الا منذ عهد قريب ، عندما استقل علم الطبيعة عن الفلسفة ، وتخلص من القول بالعناصر الأربعة وهى النار والهواء والماء والأرض .

فقد اعتقد الناس قديما معتمدين على شهادة الحواس الظاهرة

أن العالم كرة كبيرة تحيط بها السماء الأولى ، وليس خارج هذه الكرة شيء ، بل فى داخلها « ملاء » وفى خارجها « خلاء » .

وتقوم الأرض فى مركز هذه الكرة ؛ انها مركز العالم .

وتنقسم كرة العالم قسمين يفصلهما فلك القمر ؛ وما فوق فلك القمر بما فيه من شمس وقمر وكواكب ونجوم ثوابت يسمى عالم السماء ؛ وحركة كواكبه مستديرة . وما تحت فلك القمر هو عالم الأرض ، وحركة كائناتها مستقيمة ، وتتركب من العناصر الأربعة ، على حين يتركب عالم السماء من العنصر الخامس وهو الأثير .

والطبيعة بحسب تعريف أرسطو علة أولى لكل متحرك ساكن . يريد بذلك أن الجسم الطبيعى يتحرك بالطبع حتى يبلغ « موضعه » الطبيعى ، فيسكن . فالنار والهواء حركتهما الى أعلى ، والماء والأرض حركتهما الى أسفل .

ولم يخرج الكندى فى آرائه الطبيعية عن هذه المبادىء .

فى رسالته التى تسمى « فى الابانة عن العلة القريبة للكون والفساد » [1] ، وهى احدى رسائله التى وردت تحت قسم مؤلفاته « الأحداثيات » يستعرض الكندى الكائنات الأرضية التى تخضع للكون والفساد ، ويبين العلة القريبة لهذا الكون وذلك الفساد ، ثم لا يكتفى بذلك فيبين العلة الأبعد الموجودة

---

(١) انظر الجزء الأول من رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق الدكتور أبو ريدة ص ٢١٤ – ٢٣٧ "

فى الأجرام السماوية ، ولا يكتفى بذلك أيضا فيبين العلة الأولى لحركة الأجرام السماوية ، والعلة الأولى المقصودة هى الله .

وكان الواجب يقتضى أن يتسلسل البحث على النحو الذى ذكرناه ، نعنى أن يتسلسل من الكائنات الأرضية حتى يبلغ الى الله ، غير أن الكندى آثر أن يبدأ من وجود الله تعالى . ذلك أن الكندى فيلسوف اسلامى يعنيه قبل كل شىء آخر اثبات وجود الله والاقرار بوحدانيته ، ولكنه يسلك الى ذلك سبيل الفلسفة لا سبيل الأدلة الكلامية التى ذاعت على يد المعتزلة فى عصره . وهو يمزج الأدلة الفلسفية بالأدلة القرآنية ، أو قل انه يشرح الأدلة القرآنية شرحا فلسفيا . وهذا كما ذكرنا هو الذى يفترق به عن الفلاسفة اليونانيين .

أما المنهج الذى يتبعه فهو الاعتماد على شهادة الحواس ، فيقرر وجود ما تقدمه من وقائع لا يشك فيها . يقول فى استهلال الرسالة : « ان فى الظاهرات للحواس — أظهر الله لك الخفيات — لأوضح دلالة على تدبير مدبر أول ؛ أعنى مدبراً لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، وأولا لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية بأضواء عقله ... » . فهو يأخذ بالظواهر الحسية بشرط تفسيرها فى ضوء العقل . والذى يعنيه بالعقل فى هذا الموضع معرفة علة الأشياء المحسوسة ، وبخاصة علتها الفاعلة . وقد أعاد الكندى تقرير هذا المنهج مرة أخرى فى أواخر الرسالة عند الكلام عن تأثير الأجرام السماوية فى الكائنات الأرضية ، فقال : ان الدليل على ذلك « ما نراه من حركة الشمس

البينة جدا بالنظر — دون حساب — والكواكب المتحيرة البينة جدا للحس » (ص ٢٢٦) .

هذا الدليل على وجود الله يعرف فى الفلسفة باسم دليل النظام. أى أن هذا العالم وما نشاهده فيه من نظـام وترتيب يدل على وجود منظم نظمه على هذه الهيئة المحكمة . ولذلك قال أفلاطون ان الله مهندس الكون .

وقد حثنا الله فى القرآن على النظر فى المخلوقات الطبيعية لنستدل منها على وجود الخالق . فاذا كان مفكرو الاســلام من فلاسفة ومتكلمين قد نظروا فى الموجودات الطبيعية ، فانما كانوا يتبعون ما أمر الله به فى كتابه من النظر والاعتبار ، للاستدلال على وجوده . ولكل مفكر طريقة فى سوق الدليل ، ولكنهم جميعا لا يخرجون فى عباراتهم عن هذا الاطار العام . وهذه هى عبارة الكندى وأسلوبه وطريقته فى سياقة الدليل : « ان فى نظم هــذا العالم وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضــه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبر ، ومع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمة ، ومع كل حكمة حكيم » (ص ٢١٥) .

وهذا الدليل يحتــــاج الى بيان النظم والترتيب ، والفعل والانفعال ، والتسخير والانقياد ، حتى يستقيم الدليل بالبرهان المؤيد بالنظر فى الكائنات .

فالكائنات الفاسدة الأرضية ، والكائنات الأزلية السماوية ،

تمتاز بالحركة ، الا أن السماوية حركتها مستديرة ، والأرضية مستقيمة . وهذه الأخيرة أربعة أنواع من الحركات :

١ — المكانية ؛ أى تبدل أجزاء الجسم ومركزه ، أو كل الجسم من مكان الى آخر .

٢ — الربوية والاضمحلالية — وفى الاصطلاحات التى استقرت بعد الكندى الزيادة والنقصان — والربوية حركة تنتهى بنهايات الجسم بالزيادة فى كميته الى أبعد من الغاية التى كانت تنتهى اليها . والاضمحلالية بالعكس من ذلك .

٣ — الاستحالة ؛ حركة تغير الجسم ، وهو هو بعينه ، فى حالاته ، كرجل بعينه كان أبيض ، فصار شاحبا لسفر أو لمرض .

٤ — حركة الكون والفساد ، التى تنقل الشىء عن عينه — أى جوهره — الى عين أخرى كالغذاء الذى تنتقل عينه — أى جوهره — التى كانت شرابا أو غير ذلك من الأغذية فصارت دماً . بمعنى أن الدم يصبح كونا ، والشراب فسادا .

وأهم هذه الحركات الكون والفساد . وهى ترجع الى العلل الأربعة ، المادية والصورية والفاعلة والغائية ، والتى قال بها أرسطو لتفسير وجود الموجودات .

والعلة الفاعلة التى هى موضوع هذه الرسالة ، اما أن تكون قريبة ، واما أن تكون بعيدة . ويضرب الكندى مثالا بمن يرمى

حيوانا بسهم فيقتله ، فالسهم علة قتل المقتول القريبة ، فعلت القتل بالمماسة المباشرة حين جرحته ، ورامى السهم علة قتل المقتول البعيدة . ونحن نلاحظ أن المتكلمين يضربون هذا المثال بالذات ، ويعرف مبحثهم فى هذه الناحية « بالتولد » ، مما يدل على أن مباحث العصر كانت مشتركة بين جميع المفكرين .

أما العلة الفاعلة البعيدة لكل كائن فاسد ، وهى العلة الأولى، فهو الله تعالى مبدع الكل ، وعلة العلل ، ومبدع كل فاعل .

والكون والفساد انما يكون فى الأشياء ذوات الكيفيات المتضادة ، وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . ولكن العالم لمّا كان قسمين ، أحدهما فوق فلك القمر والثانى تحت فلك القمر ، فان عالم السماء من الجرم الأقصى للعالم الى حضيض القمر ، لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ، ولا يعرض فيه الكون والفساد . أما الكون والفساد فانما يكون فيما دون فلك القمر ، وما فيه من عناصر أربعة هى النار والهواء والماء والأرض ، وما يتركب منها. والعناصر ذاتها غير كائنة ولا فاسدة ، أما المركبات منها ، أى الحرث والنسل والمعادن ، فانها كائنة فاسدة من حيث أشخاصها ، باقية من حيث صورها . بمعنى آخر زيد بشخصه كائن فاسد ، لأنه يولد وينمو ثم يموت ، ولكن الانسانية وهى صورته فانها باقية ، ما شاء الله أن تبقى .

النار والهواء متحركان حركة طبيعية الى مواضعهما ، فموضع النار ما بين حضيض الفلك الى ذروة الهواء ؛ وموضع الهواء ما بين حضيض النار الى سطح وجه الأرض والماء (ص ٢٢٠) .

وحركة الماء والأرض الى وسط الكل الذى هو مكانهما الطبيعى .
والنار والهواء والماء والأرض كلها متلاقية بسطوح كرية ، لأن الأرض كروية ، والمحيط بها كروى لذلك .

واذ قد بيّن الكندى الشكل العام للعالم الأرضى على ذلك النحو ، والذى لم يخرج فيه عن المعروف من الفلسفة المشائية ، فقد أخذ يفسر العلة فى الكون والفساد على هذه الأرض ، فقال ان الفاعل القريب هو الحر والبرد ، لأنهما فاعلان أما الرطوبة واليبوسة فمنفعلتان . والشمس هى علة الحرارة ، وكذلك « الأشخاص » السماوية . وقوله الأشخاص السماوية يريد بذلك الأجرام السماوية . فاذا بعدت الشمس عنا حدث البرد ، واذا قربت حدث الحر . بل أكثر من ذلك فان حرارة الشمس عند خط الاستواء تؤثر فى مزاجات الأجسام وفى ألوان الناس وهيئاتهم . ذلك أن « أهل البلاد التى تحت معدل النهار لشدة الحر بتردد الشمس هناك فى السنة مرتين ، تجعل أهلها سودا كالشىء المحترق بالنار ، وشعورهم جعدة مقططة كالشعر اذا قرب من النار .. وتفرطح أنوفهم ، وتجحظ أعينهم ، وتعظم شفاههم ، ويشتد غيظهم لافراط الحرارة واليبس عليهم .. وترى كل مَنْ يسكن ما يلى القطب الشمالى لشدة برد البلاد ضد ذلك ، كصغر أعينهم وشفاههم وأنوفهم ، وتبييض ألوانهم ، وتنحصر الحرارة فى قلوبهم ، فيكونون ذوى وقار ، وشدة قلوب ، وصبر على الشبق ، فيكثر فيهم العفاف . والمتوسطون وأهل الاعتدال ،

يقوى فكرهم لاعتدال أمزجتهم ، ويكثر فيهم البحث والنظر ، وتكون أخلاقهم معتدلة » (ص ٢٢٥ — ٢٢٦) .

هذا نموذج للفلسفة الطبيعية التى يقررها الكندى . وهى أقرب الى الجغرافيا ، والى علم الجغرافيا الفلكية . والبحث فى ذلك لم يعد له الا قيمة تاريخية ، نظرا لتقدم علم الطبيعة ، والفلك ، والجغرافيا ، تقدما عظيما يعتمد على استخدام آلات للقياس لم تكن معروفة عند القدماء . ولذلك نكتفى بالقدر المذكور ، مع التنبيه الى أن الكندى لم يكن له فضل فى اضافة أى معرفة جديدة لما نقله العرب عن اليونان .

ولا حاجة بنا الى ذكر آرائه فى رسائله الأخرى الطبيعية ، مكتفين بالاشارة الى أسمائها ، وهى « فى العلة التى لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر » و « فى علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير » و « فى علة اللون اللازوردى الذى يرى فى الجو من جهة السماء » و « فى العلة الفاعلة للمد والجزر » (١) .

* * *

ذكرنا أن الكندى باعتبار أنه فيلسوف كان مسجلا لحضارة عصره من جميع نواحيها . بل يمكن القول بحق انه كان فيلسوف الحضارة العربية فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى .

فما كان يمكن أن يظفر بلقب فيلسوف العرب لولا احاطته

(١) انظر رسائل الكندى الفلسفية ، الجزء الثانى ، نشر الدكتور أبو ريدة .

بجميع العلوم والفنون والتأليف فى أصولها النظرية ، ومعرفة أسبابها ، الى جانب الصلة بين بعضها والبعض الآخر ، وكيف يستخدمها النـاس ويستفيدون منها ، وكيف تلتقى فى الانسان العربى .

وللحضارة وجهان لا ينفصلان ، هما المادى والروحى ، سماهما القدماء النافع والجميل . فالحضارة من حيث وجهها النافع المادى ، تأخذ بيد العمران من فلاحة أرض طلبا للغذاء الضرورى للناس ، وتشييد بيوت تقيهم شر الحـر والبرد ، ونسج لبـاس يستر أجسادهم ، وغير ذلك من المنافع الضرورية . وهى من جهة وجهها الجميل الروحانى تضفى على تلك الأشياء الضرورية فنونا ليس الغرض منها النفع بمقدار ما يكون الغرض منها الجميل . مثل الزخارف التى تنقش على الملابس ، والأصباغ التى تلون بها ، فهذه كلها لا تنفع الانسان نفعـا ماديا ، ولكنه يتخـذها طلبا للأجمل ، وغذاء للروح .

وقد بلغت الحضارة العباسية فى بغداد الأوج فى كلا الجانبين . كانت عاصمة أكبر دولة على ظهر الأرض فى ذلك الزمان ، وتدفقت عليها الأموال ، ووفد اليها العلماء والتجار وطلاب العلم وغيرهم من جميع أطراف الدولة الاسلامية . وتعددت الحرف والصناعات ، وازدهر الأدب والفن ، وكثرت مدارس العلم ، وكل ذلك بترتيب تعليمى يقوم عـلى قواعد تعد أصـولا يقاس عليها فى كل علم أو أدب أو فن أو حرفة . وكثيرا ما يكون الصانع حاذقا فى صنعته ، ماهرا فى عملها ، معتمدا فى ذلك على خبرته الطويلة ، وما اكتسبه

تقليدا عن غيره عندما أخذ منه الصنعة وتدرب عليها . ولكنه لا يعرف قوالينها النظرية ، ولا قواعدها الكلية .

ان الفيلسوف الذى نظر فى هـذه الفروع كلها من أبواب الحضارة السائدة فى عصره هو الكندى . ألف فى الميتافيزيقا وهى الفلسفة الأولى ، وعلم ما بعد الطبيعة ، كما ألف فى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى والطبيعة والأخلاق والسياسـة ، وكما ألف فى « أنواع الجواهر الثمينة » وفى « ما يصبغ لونا » وفى « الطرح على البيض » وفى « أنواع النحل وكرائمه » وفى « صنعة الأطعمة وعناصرها » . وليس لنا أن نعجب من مثـل هذه التآليف ونعدها خارجة عن نطاق الفلسفة ، لأن الكندى كان يسجل معارف زمانه ، ويضع لكل لون منها تأليفا خاصا يبين فيه منزلة هذا الضرب من المعرفة بالنسبة لغيره من العـلوم ، ويرتبه ترتيبا تعليميا يرده الى قواعد وأصول ، حتى لا يضـل المتعلم .

ان هذه الصورة التعليمية على رأس الصفات التى يتميز بها الفيلسوف على الحقيقة ، والتى تجعله ناطقا بلسان الحضارة . ذلك أن استمرار الحضارة من جيل الى آخر ، على نحو أرقى من النحو التلقائى ، يحتاج الى تآليف مرتبة منظمة تتعلم منها الأجيال الجديدة طرق البحث ، ومناهج الفكر ، وموضـوعات العلوم . وبمقدار ما يوضح الفيلسوف الطريق ويبين المنهج ، يرتفع شأنه وينبه ذكره . كان ذلك شـأن سقراط وأفلاطون

وأرسطو فى القديم ، وشأن ديكارت وبيكون وغيرهما فى الزمن الحديث .

وقد استطعنا أن نكشف الستار عن الجانب التعليمى النافع فى الحضارة بالنسبة لفلسفة الكندى ، بعد العثور على بعض كتبه ونشرها . وتبيّن أنه لم يكن معلما خاصا لأحمد بن المعتصم بالله فقط ، بل كان صاحب مدرسة بمعنى الكلمة . وقد اتضح ذلك من تآليفه الموسيقية ، التى صنفها للمتعلمين ، وبيّن فيها كيف يتيسر للمتعلم الأخذ منها .

ولم يكن الكندى رئيسا لمدرسة فى بغداد ، بالمعنى المقصود من مدرسة ذات بناء وحجرات يجرى فيها التعليم بطريقة منظمة . فقد كانت تلك المدارس لأسباب تاريخية وقفا على النصارى ، وملحقة فى الأغلب بالأديرة ، بعد انتقال الفلسفة والعلوم من الاسكندرية الى أنطاكية فى الشام ، ومن أنطاكية الى حران . ومن أجل ذلك قال الدكتور مايرهوف فى بحثه عن انتقال التعليم من الاسكندرية الى بغداد ، ان « الكندى الذى عاش آنئذ فى بغداد ، وكان أول فيلسوف مسلم ، لم يكن يدير أية مدرسة ، وانما كان يعطى دروسا خاصة » [١] .

ولقد استطاع الكندى ، أول فيلسوف مسلم ، أن ينتزع الفلسفة من أربابها وأن يخلق جيلا من التلاميذ ، أصبح أحدهم رئيسا لمدرسة فى بغداد . ولم يكن تلامذته كثيرون ، ومن أجل

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية — ترجمة عبد الرحمن بدوى — ص ٧١ .

ذلك لم يشتهر فى العالم الاسلامى شهرته فى العالم الأوربى . ومن أبرز تلامذته ابن كرنيب ، وأحمد بن الطيب السرخسى ، وأبو زيد البلخى ، ويسمى مايرهوف هؤلاء الثلاثة : « الجيل الثانى من الفلاسفة المسلمين »(١) . أما الذى كان صاحب مدرسة فى بغداد، فهو أبو أحمد الحسين بن أبى الحسين بن ابراهيم بن يزيد بن كرنيب الكاتب .

لم يكن الكندى فيلسوف الحضارة الاسلامية بمعنى الاحاطة بجميع العلوم والفنون ، وبمعنى اشاعة هـذه الحضارة بطريق تعليمى فقط ، بل بمعنى اخضاع هذه الحضارة للقيم الدينيـة والأخلاقية كذلك . فقد رأينا أن الحضارة تأخذ بالنافع وبالجميل ، والجميل عندهم يجمع بين الجمال والخير ، ولا يقتصر على الجمال الاستطيقى فقط . وكان العرب يقولون : هذا يجمل بك ، بمعنى الأليق والأفضل .

ان الحضارة اذا تقدمت فى الماديات ونواحى العمران دون أن تعتمد على أساس من الدين المستقيم والخلق القويم ، لا جرم تكون سريعة الانهيار . وقد استمرت الحضارة الاسلامية مزدهرة عالية أكثر من عشرة قرون من الزمان ، بفضـل تمسكها بهذا الجانب الدينى الخلقى ، فجمعت بين المادية والروحانية . وكان الكندى حريصا ، كما رأينا على تقديم هذا المثل الأعلى الروحانى فى كل رسالة يكتبها ، حتى لو كانت فى العلوم الفلسفية البحتة ،

---

(١) المرجع السابق ص ٧٦ .

أو الرياضية ، أو الطبيعية . فهو حريص على تثبيت الوحدانية ، واقامة الأدلة على أن الله هو الخالق المبدع المدبر ، الممسك كل ما أبدع بتمام حكمته . وعلى تثبيت دلائل النبوة ، واعلاء شأن الرسل ، وبيان فضلهم على الفلاسفة الذين يتبعون المنطق الانسانى المؤيد بالأقيسة والبراهين . لأن علم الرسل عليهم السلام مستمد بالوحى من العلم الربانى .

ولم يكن حرص الكندى على بيان منزلة الأخلاق الفاضلة فى رقى الحضارة وبقاء العمران بأقل من حرصه على بيان منزلة الدين . وقد ألف فى الأخلاق كتبا مستقلة ، لم تصل الينا مع الأسف ، ولكنه ألحق الأخلاق بمباحث النفس ، وبيّن كيف يفضى العلم بالنفس الى تهذيب الأخلاق .

والأخلاق عنده هى اصلاح النفس بتحكيم العقل فى القوتين الحيوانيتين فى الانسان ، وهما الشهوة والغضب . واذا كان هذا المبدأ الأخلاقى يونانيا ، وهو الذى أثر عن سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فقد وفّق الكندى بينه وبين تعاليم الاسلام الخلقية التى تعتمد أساسا على الدين ، وما أمر به الله فى كتابه من تقوى . ويلوح أن هذا المنهج الجديد فى بحث الأخلاق عند المسلمين ، والذى يوفق بين الأخلاق الاسلامية كما وردت فى القرآن والسنة ؛ وبين الأخلاق اليونانية ، هو الذى سلكه فيما بعد علماء الأخلاق وفلاسفتهم ، كما فعل ابن مسكويه فى « تهذيب الأخلاق » .

صفوة القول : كان الكندى ، فيلسوف العرب ، مسجلا

للحضارة الاسلامية فى زمانه ، وكان كذلك راسما خطوطها العامة التى ينبغى أن تسير عليها فى المستقبل .

فهو الذى صنف الفلسفة الى نظرية وعملية ، وأن النظرية تشمل الرياضيات والطبيعيات وما بعد الطبيعيات ، وجرى هذا التقسيم عند الفلاسفة الاسلاميين فيما بعد .

وهو الذى ثبّت دعائم الفلسفة ، ودافع عنها ، وبيّن فضلها ، وأشاعها فى الثقافة العربية ، واستمرت بعده عدة قرون من الزمان .

وهو الذى وفّق بين الدين والفلسفة ، أو بين النقل والعقل ، فحدد معالم هذه المشكلة ، ورسم طريق حلها بما يرضى الدين ويقنع العقل .

وهو الذى جعل الفلسفة الاسلامية اللسان الناطق بالحضارة العربية .

فلا غرابة بعد هذا كله أن يسمى : « فيلسوف العرب » .